N° 14. NOVEMBRE 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité

Pour traiter de la perfection chrétienne, nous avons, dans un précédent article, considéré la fin à laquelle elle est essentiellement ordonnée, et de ce point de vue nous l'avons définie : le commencement de la vie éternelle en nos âmes ou la vie éternelle commencée dans l'obscurité de la foi. La grâce, dont elle est ici-bas l'épanouissement, se définit déjà en effet le germe de la gloire, *semen gloriae*, et des trois vertus théologales que nous possédons, il en est une qui doit toujours subsister : la charité.

Nous devons considérer maintenant, avec saint Thomas d'Aquin (1), en quoi consiste spécialement et principalement la perfection chrétienne ici-bas ; quels sont ses rapports 1° *avec les vertus et les dons du Saint-Esprit*, 2° *avec les préceptes et les conseils*.

Nous allons voir qu'elle consiste spécialement dans la charité, principalement dans la charité envers Dieu, et

(1) II^{a} II^{ae}, q. 184. Nous suivrons l'ordre des articles de cette question, en les complétant par ceux du traité de la charité, qui s'y rapportent immédiatement.

secondairement dans la charité envers le prochain. Nous étudierons ensuite ce qu'est la charité des parfaits par opposition à celle des commençants et de ceux qui progressent ; nous verrons quels sont les degrés de la charité parfaite jusqu'à l'héroïcité et la sainteté. Nous serons ainsi conduits à parler des rapports de cette charité des parfaits avec les autres vertus, avec les purifications passives de l'âme, avec les dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation. Nous verrons par là la difficulté et la grandeur de la perfection évangélique, considérée dans toute son élévation, telle que nous la propose Notre-Seigneur, dans les huit béatitudes, au début du Sermon sur la Montagne.

En second lieu nous traiterons des rapports de la perfection ainsi définie avec le précepte de l'amour, avec les conseils, ce qui nous amènera à parler de l'imperfection. Et finalement nous verrons à quels titres divers l'obligation de tendre à la perfection s'impose à tout chrétien, aux clercs et aux religieux. C'est avec quelques compléments l'ordre suivi par saint Thomas dans l'exposé de ce sujet, IIª IIªᵉ, q. 184.

*
* *

Doctrines erronées ou incomplètes sur l'essence de la perfection

Pour résoudre la question : En quoi consiste spécialement la perfection chrétienne, saint Thomas se demande, par manière d'objection, si elle n'est pas surtout dans la sagesse, ou dans la force, dans la patience, ou encore dans l'ensemble des vertus. Ce sont là en effet différentes conceptions qui se présentent à l'esprit, et qui ont été proposées d'une façon plus ou moins explicite.

Pour les sages grecs, la perfection était surtout dans *la sagesse*, dont le philosophe est l'ami, dans cette vue supérieure de toutes choses, considérées dans leur cause pre-

mière et leur fin dernière, vue qui saisit l'harmonie de l'univers, et doit diriger toute notre vie.

Selon la même tendance, quelques chrétiens seraient portés à dire : la perfection consiste principalement dans *la contemplation*, qui dérive du don de sagesse, et pour le prouver ils invoqueraient les textes de saint Paul : « Soyez comme des enfants sous le rapport de la malice, mais soyez parfaits par le jugement (1) » ; « nous parlons de la sagesse parmi les parfaits..., l'homme spirituel juge de toutes choses..., nous avons le sens du Christ (2). » Lisant ces textes inspirés d'une façon trop naturelle et trop hâtive, certaines personnes penseront peut-être arriver rapidement à la perfection par la lecture assidue des grands mystiques, sans assez se soucier de pratiquer les vertus qu'ils recommandent, et sans se souvenir assez que la vraie contemplation doit être toute pénétrée de charité surnaturelle et d'oubli de soi.

D'un point de vue inférieur, quelques-uns se laisseraient même aller à penser que *l'étude* de la théologie et des sciences annexes est ce qu'il y a de *principal* dans la vie du prêtre, de l'apôtre, parce qu'il doit lutter contre l'erreur et éclairer les intelligences. On pourrait en venir ainsi à tenir pratiquement pour secondaire, dans une vie sacerdotale et apostolique, la célébration de la sainte messe et l'union à Dieu, union qui est pourtant l'âme même de l'apostolat. Combien, sans trop s'en rendre compte, font consister la perfection dans ce qu'ils appellent le plein développement de leur personnalité, et cherchent surtout celui-ci dans une grande culture humaine, très nuancée, très « avertie » des problèmes actuels, très soucieuse de saisir le Christianisme par ses côtés les plus attrayants pour une nature élevée ; ils ne l'atteignent guère pourtant que par le dehors, et en restent somme toute au naturalisme pratique, sans influence vivifiante sur les âmes. Ceux d'entre eux qui

(1) I *Cor.*, XIV, 20.
(2) I *Cor.*, II, 6, 15, 16.

sont ensuite profondément touchés par la grâce de Dieu s'aperçoivent de leur singulière méprise, et comprennent qu'édifier sur l'intelligence seulement, c'est édifier sur le sable, comme le dit saint Thomas à propos du mot de Notre-Seigneur : « super arenam aedificat » (Matth., VII, 27). Non vivifiée par l'amour de Dieu, « la science produit en nous l'enflure de l'orgueil, dit saint Paul ; c'est la charité qui édifie (1). » Pourquoi ? — Parce qu'elle nous fait vivre non pas « *pour nous* », comme celui qui recherche seulement le plein développement de sa *propre* personnalité, mais « *pour Dieu* » : « charitas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo ; ut scilicet homo *non sibi* vivat, *sed Deo* (2) ».

A cet intellectualisme outré s'oppose une autre tendance également défectueuse : les natures portées à l'action sont par là même inclinées à faire surtout consister la perfection dans l'activité extérieure, dans *la force* ou le courage qu'il y faut montrer, ou dans *la patience*, lorsque les circonstances nous sont contraires. Pour les héros de l'antiquité, le parfait est surtout le fort, le brave. Si l'on veut transposer cette conception dans l'ordre surnaturel, on citera la parole de l'apôtre saint Jacques : « la patience fait œuvre parfaite (3) ». C'est en effet la grande vertu qui montre la sainteté des martyrs. Mais qu'est-ce qui inspire et commande cette patience ? N'est-ce pas une vertu supérieure ?

Selon une tendance analogue, quelques-uns seraient portés à faire surtout consister la perfection dans *l'austérité, les jeûnes, les pratiques de pénitence*, et de ce point de vue les ordres religieux les plus austères seraient par là même les plus parfaits. On en viendrait peut-être ainsi, non sans orgueil, comme les jansénistes, à un certain amour de l'austérité, qui tournerait au faux zèle et à l'amertume ;

(1) « Scientia inflat, charitas autem ædificat. » (*I Cor.*, VIII, 1.)
(2) S. Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 17, a. 6, ad 3.
(3) *Jacob.*, I, 4.

on lui sacrifierait la charité (1), et l'on ferait consister formellement la vertu plutôt dans le difficile que dans le *bien* et dans *l'ordre* voulu par Dieu (2). Ce serait confondre un moyen avec la fin, ou même invertir l'ordre du moyen à la fin, qui est l'union à Dieu ; l'austérité doit être proportionnée à ce but, elle n'est pas le but (3). Il faut en dire autant de l'humilité, qui nous incline devant Dieu, pour que nous recevions docilement son influence, qui doit nous élever à Lui (4).

(1) On peut dire en un très bon sens : « La meilleure chose que l'on puisse faire de la meilleure des choses, c'est de la sacrifier », à condition pourtant de sauvegarder la hiérarchie des dons de Dieu et des vertus, et de ne pas sacrifier ce qui est supérieur à ce qui est moindre.

(2) « Ratio virtutis magis consistit in *bono*, quam in *difficili*, quamvis difficultas proveniens ex magnitudine operis meritum augeat », dit en substance saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 114, a. 4, ad 2 ; II^a II^{ae}, q. 155, a. 4, ad 2 ; q. 123, a. 12, ad 2. La vertu consiste plus dans le bien, que dans le difficile, quoique la difficulté provenant de la grandeur de l'œuvre à accomplir augmente le mérite. Le principe du mérite est dans la charité, aussi est-il plus méritoire d'accomplir avec une grande charité des choses faciles, que de faire avec une charité moindre des choses très pénibles ; c'est ainsi que bien des âmes tièdes portent leur croix sans grand mérite, tandis que la sainte Vierge méritait plus par les actes de charité les plus faciles que tous les martyrs ensemble dans leurs tourments.

(3) S. Thomas dit à ce sujet, II^a II^{ae}, q. 188, a. 7, ad 1 : « *la pauvreté n'est pas la perfection, mais un moyen, un instrument de perfection*, inférieur d'ailleurs à la chasteté et à l'obéissance. Or le moyen ou l'instrument n'est pas recherché pour lui-même, mais pour la fin, et il est d'autant meilleur qu'il est, non pas plus grand, mais plus proportionné à la fin. Le bon médecin est celui qui donne non pas beaucoup de remèdes, mais de bons remèdes... *Un ordre religieux* n'est donc *pas plus parfait*, parce qu'il est *plus pauvre*, mais parce que *sa pauvreté est mieux proportionnée à la fin de la vie religieuse et à sa fin spéciale à lui.* »

(4) Cf. S. Thomas, II^a II^{ae}, q. 161, a. 5, ad 2 ; « *L'humilité est une vertu fondamentale en tant qu'elle écarte le principal obstacle, l'orgueil* auquel Dieu résiste, et en tant qu'elle soumet parfaitement l'homme à Dieu, pour qu'il reçoive l'influx de la grâce. C'est pourquoi il est dit « Dieu résiste aux superbes, et donne sa grâce aux humbles », Jac., IV. En ce cas l'humilité est appelée le fondement de l'édifice

D'autres seraient portés à faire surtout consister la perfection dans *le culte intérieur et extérieur* qui est dû à Dieu, dans les actes de *la vertu de religion*, dans les exercices de piété très fidèlement accomplis et dans la dévotion qui les anime. Nous nous rapprochons ici de la vérité ; mais cependant cette façon de voir ne discerne pas assez la supériorité des vertus théologales, qui plus que les autres nous unissent à Dieu, parce qu'elles sont immédiatement spécifiées par Lui ; la vertu de religion leur reste inférieure, parce qu'elle regarde immédiatement, non pas Dieu lui-même, mais le culte qui lui est dû (1). De ce point de vue, on arriverait peut-être à être plus attentif au culte, à la liturgie, qu'à Dieu lui-même, aux figures qu'à la réalité, à la manière dont on doit dire un *Pater* ou un *Gloria* qu'au sens sublime de ces prières : le service de Dieu passerait avant l'amour de Dieu.

D'autres enfin, assez rares, seraient tentés de voir la perfection dans *la vie solitaire*, surtout si l'âme y est favorisée de visions et de révélations. Aristote dit au livre I^er^ de sa *Politique* : « Celui qui vit dans la solitude et ne communique plus avec les hommes est une bête ou un Dieu. » Et le Saint-Esprit lui-même, par la bouche du prophète Osée, dit de la nation choisie, figure de l'âme intérieure : « Je veux l'attirer et la conduire au désert, et là je parlerai à son cœur » (Osée, II, 16). Mais s'ensuit-il que l'amour de la retraite soit l'essence de la perfection ? Que feraient les âmes ferventes, retenues dans le monde par leurs devoirs, que feraient les apôtres, les prêtres consacrés au ministère, qui ne peuvent se retirer dans une thébaïde ? « La solitude, dit saint Thomas, comme la pauvreté, n'est pas

spirituel. » *Mais elle est cependant inférieure aux vertus qui nous unissent immédiatement à Dieu, c'est-à-dire, aux vertus théologales*, et aussi aux vertus intellectuelles, comme la sagesse, et à la justice légale. Cf. *ibid.*

(1) Cf. II^a II^ae^, q. 81, a. 5 : *Pourquoi la vertu de religion n'est-elle pas une vertu théologale*, mais seulement la première des vertus morales ? Parce que *son objet est le culte dû à Dieu* et non pas Dieu même.

l'essence de la perfection, mais elle en est un moyen ou un instrument » (IIª IIᵃᵉ, q. 188, a. 8).

Comme le remarque saint François de Sales : « Chacun peint la dévotion (ou la perfection) selon sa passion et sa fantaisie. Celui qui est adonné au jeûne se tiendra pour bien dévot, pourvu qu'il jeûne, quoique son cœur soit plein de rancune... Un autre s'estimera dévot, parce qu'il dit une multitude d'oraisons chaque jour, quoique après cela sa langue se fonde en toutes sortes de paroles fâcheuses, arrogantes et injurieuses parmi ses domestiques et voisins. L'autre tire volontiers l'aumône de sa bourse, mais ne pardonne pas à ses ennemis... L'autre pardonne à ses ennemis..., mais ne paie pas ses créanciers. Ce ne sont là que des fantômes de dévotion (ou de perfection) (1). »

Chacun est incliné à juger selon ses aptitudes et ses goûts individuels et cherche ensuite une justification de ses vues.

Pour éviter ce défaut, quelques-uns feront consister la perfection dans *l'ensemble des vertus chrétiennes*, et invoqueront les paroles de saint Paul : « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les ruses du démon,... afin de pouvoir résister dans le mauvais jour, et rester debout après avoir tout surmonté » (Ephés. VI, 11).

Il est sûr que toutes les vertus chrétiennes sont nécessaires à la perfection évangélique : la foi, l'espérance, la charité, et les vertus morales, au premier rang desquelles est la vertu de religion, qui est la justice à l'égard de Dieu.

Mais toutes ces vertus sont ordonnées, comme les fonctions d'un organisme, et parmi elles n'y en a-t-il pas une, qui domine toutes les autres, qui les inspire, les commande, les anime ou les informe, et fait converger leurs efforts vers une même fin suprême? Et n'est-ce pas en

(1) *Introduction à la vie dévote*, ch. I.

cette vertu maîtresse que consiste spécialement la perfection, à laquelle les autres vertus doivent concourir ?

*
* *

Vraie solution :
la perfection est spécialement dans la charité

A la question ainsi posée, voyons ce que répond la sainte Écriture, nous verrons ensuite ce qu'enseigne la théologie.

Saint Paul nous répond, et toute la tradition chrétienne avec lui : « Comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience. Supportez-vous les uns les autres... *Mais par-dessus toutes ces choses revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection.* Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés pour former un seul corps, règne dans vos cœurs » (Coloss., III, 14).

C'est en effet *cette vertu de charité qui répond aux deux plus grands préceptes,* qui sont la fin de tous les autres et des conseils : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même » (Luc, X, 27).

Saint Paul est tellement convaincu de *cette supériorité de la charité sur toutes les autres vertus, sur les dons, et sur les grâces gratuitement données,* qu'il écrit : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit. Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. Et quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais même mon corps pour être

brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien (1). » Je n'accomplis pas le premier commandement de Dieu, je ne conforme pas ma volonté à la sienne, je reste détourné de Lui.

Par ailleurs *la charité implique en quelque sorte toutes les vertus qui lui sont subordonnées* et qui apparaissent comme autant de modalités ou d'aspects de l'amour de Dieu. C'est ce que dit saint Paul, au même endroit : « La charité est patiente, elle est pleine de bonté ; la charité n'est point envieuse ; la charité ne se vante point, ne s'enfle point d'orgueil ; elle n'est pas ambitieuse, elle ne cherche point son propre intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne soupçonne point le mal, elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout (2). »

A cela il faut ajouter avec le grand Apôtre : « *La charité ne périt jamais*. Les prophéties prendront fin, les langues cesseront, la science disparaîtra. Car nous connaissons en partie et nous prophétisons imparfaitement, mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est imparfait disparaîtra... Aujourd'hui nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure ; mais alors nous verrons face à face : aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. Maintenant donc ces trois choses demeurent : *la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois est la charité* (3). » Elle seule subsistera éternellement, lorsque la foi et l'espérance auront disparu, pour faire place à la vision et à la possession définitive de Dieu.

De plus, selon saint Paul, *dans la mesure où nous aimons Dieu, nous le connaissons de cette connaissance savoureuse qu'est la divine sagesse* : « Soyez enracinés et fondés dans la charité, afin que vous puissiez comprendre avec tous

(1) I *Cor.*, XIII, 1.
(2) *Ibid.*, 4.
(3) *Ibid.*, 8.

les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur, et connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu (1). »

Enfin saint Paul nous dit à plusieurs reprises : *par la charité nous devenons le temple où habite le Saint-Esprit.*

C'est la même doctrine que nous trouvons chez l'apôtre saint Jean : « Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (2) » ; « celui qui n'aime pas, n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour (3) » ; « nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas, demeure dans la mort (4). »

Saint Pierre dit de même : « Avant tout, ayez les uns pour les autres une ardente charité, car la charité couvre une multitude de péchés (5). » Le Seigneur avait dit de Madeleine : « Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé. »

Cet enseignement scripturaire, constamment commenté par les Pères, prend à nos yeux toute sa valeur par l'explication qu'en donne la théologie. Voyons comment saint Thomas établit que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité.

« Tout être est parfait, nous dit-il (6), en tant qu'il atteint sa fin, qui est sa perfection dernière » ; tel le soldat qui sait se battre, le médecin qui soigne bien, le maître instruit qui a l'art de communiquer sa science ; mais il ne faut pas confondre ces fins particulières du soldat, du médecin, du maître, avec la fin universelle de toute la vie humaine, avec la fin de l'homme et du chrétien. « Or,

(1) *Ephés.*, III, 17.
(2) I *Joan.*, IV, 16.
(3) I *Joan.*, IV, 8.
(4) I *Joan.*, III, 14.
(5) I *Petr.*, IV, 8.
(6) II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 1.

continue saint Thomas, la fin dernière de la vie humaine est Dieu, et c'est la charité qui nous unit à lui, selon le mot de saint Jean : « Celui qui reste dans la charité, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (1) ». C'est donc *spécialement dans la charité* que consiste la perfection de la vie chrétienne. »

Le saint Docteur ajoute, plus loin : « La perfection se trouve *principalement dans l'amour de Dieu*, et *secondairement dans l'amour du prochain*, qui sont l'objet des préceptes principaux de la loi divine ; elle n'est qu'accidentellement dans les moyens ou instruments de perfection, qui nous sont indiqués par les conseils évangéliques (2). » Nous reviendrons plus tard sur la question des conseils de pauvreté, chasteté, obéissance, mais il est clair dès maintenant qu'ils sont subordonnés à la charité. Il n'est pas moins certain que l'objet premier de cette vertu théologale est Dieu lui-même ; le prochain en est l'objet secondaire, et il doit être aimé pour Dieu, qu'il doit glorifier éternellement avec nous en participant à sa béatitude.

La charité ainsi conçue est vraiment « *le lien de la perfection* », comme le dit saint Paul, parce que si l'homme est rendu parfait par toutes les vertus, la charité les réunit toutes, les inspire, les commande (imperat), les anime ou les informe, et assure leur persévérance, en faisant converger leurs actes vers la fin dernière, vers Dieu aimé par-dessus tout. La charité non seulement nous lie à Dieu, mais elle lie en quelque sorte toutes les vertus, et en constitue une unité parfaite (3).

De plus, parce qu'elle nous unit ainsi à notre fin dernière, la charité ne peut coexister avec le péché mortel qui nous détourne de cette fin ; elle est donc *inséparable de l'état de grâce* ou de vie divine, tandis que la foi et l'espérance peuvent se trouver dans une âme pécheresse en

(1) I *Joan.*, IV, 16.
(2) II^{a} II^{æ}, q. 184, a. 3.
(3) Cf. S. Thomas, *in Ep. ad Coloss.*, III, 14, et II^{a} II^{æ}, q. 23, a. 6, 7, 8.

état de mort. Ainsi s'explique le mot de saint Paul : « Sans la charité, eussé-je la foi jusqu'à transporter les montagnes, je ne suis rien » ; sans la charité nous sommes « dans la mort », dit saint Jean. Par là s'explique encore le mot de saint Pierre : « La charité couvre une multitude de péchés ».

Enfin, parce qu'elle n'a aucune des imperfections de la foi et de l'espérance, la charité subsistera éternellement. Dès ici-bas elle atteint Dieu *immédiatement*, et c'est pourquoi elle fait de nous le temple du Saint-Esprit.

C'est donc bien en elle que consiste spécialement la perfection ; et non seulement elle groupe toutes nos forces, inspire notre patience et notre persévérance, mais elle réunit aussi les âmes entre elles, et les porte à s'unir dans la vérité.

*
* *

L'objection des intellectuels

Pourquoi la charité est-elle supérieure à notre connaissance de Dieu?

A cette grande doctrine traditionnelle certains esprits, surtout intellectuels, feront une objection. L'intelligence, diront-ils, n'est-elle pas la première faculté de l'homme, celle qui dirige les autres et qui premièrement nous distingue de la bête? Ne faut-il pas conclure que la perfection de l'homme se trouve spécialement dans la connaissance intellectuelle qu'il peut avoir de toutes choses considérées dans leur principe et dans leur fin, et donc dans la connaissance de Dieu, règle suprême de la vie humaine?

Saint Thomas d'Aquin n'a certes pas méconnu cet aspect du problème de la perfection.

Il admet lui-même que l'intelligence est supérieure à la volonté qu'elle dirige : l'intelligence a en effet un objet plus simple, plus absolu, plus universel, *l'être* dans toute son universalité, et par suite tous les êtres ; la volonté a un

objet plus restreint, *le bien*, qui est une modalité de l'être, et en chaque chose la perfection qui la rend désirable. Comme le bien suppose l'être, la volonté suppose l'intelligence et est dirigée par elle; c'est donc bien par l'intelligence que l'homme diffère premièrement de la bête, c'est la première de ses facultés (1).

Saint Thomas admet aussi qu'au ciel notre béatitude sera essentiellement dans la vision béatifique, dans la vision intellectuelle et immédiate de l'essence divine, car c'est avant tout par cette vision que nous prendrons possession de Dieu pour l'éternité; l'amour béatifique ne sera que la conséquence nécessaire de cette connaissance immédiate du souverain Bien. Comme les propriétés d'une chose dérivent de son essence, notre amour immuable de Dieu et la joie de le posséder suivront nécessairement la vision béatifique, qui sera ainsi l'essence de notre béatitude (2).

Le Docteur angélique ne pouvait pas mieux affirmer la supériorité de l'intelligence sur la volonté, en principe, et dans la vie parfaite du ciel.

Pourquoi nous dit-il maintenant que la perfection chrétienne ici-bas consiste spécialement dans la charité, qui est une vertu de la volonté, et non pas dans la foi ou dans le don de sagesse, dans la contemplation, qui appartiennent à l'intelligence?

A cette question, il nous a donné lui-même une réponse des plus profondes, et d'une importance capitale en théologie ascétique et mystique. Il nous dit en substance (3): Bien

(1) I^a, q. 82, a. 3.

(2) I^a II^ae, q. 3, a. 4 : « Consequimur ipsum (Deum) per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quid Augustinus dicit (Confess., x, 23), quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. »

(3) I^a, q. 82, a. 3.

qu'une faculté soit, par sa nature même, supérieure à une autre, comme la vue l'est à l'ouïe, il se peut qu'un acte de la seconde soit supérieur à un acte de la première, comme l'audition d'une sublime et très rare symphonie est plus recherchée que la vue d'une couleur ordinaire. Ainsi, bien que l'intelligence, par sa nature même (simpliciter), soit supérieure à la volonté qu'elle dirige, parce qu'elle a un objet plus simple, plus absolu, plus universel : à un point de vue cependant (secundum quid) et par rapport à Dieu, l'intelligence reste ici-bas inférieure à la volonté ; en d'autres termes, *ici-bas l'amour de Dieu est plus parfait que la connaissance de Dieu* (melior est amor Dei quam cognitio), tandis qu'il vaut mieux connaître les choses inférieures que de les aimer.

Remarque profonde, qu'on ne saurait trop méditer.

Et d'où vient cette supériorité de l'amour de Dieu sur la connaissance que nous avons de Lui ici-bas? « Elle vient, dit saint Thomas (1), de ce que l'action de notre intelligence se fait par la représentation *en nous* de la réalité connue, tandis que l'action de notre volonté se porte vers la chose aimée, telle qu'elle est *en soi*. C'est pourquoi le Philosophe dit que le bien, objet de la volonté, est dans les choses, tandis que le vrai est formellement dans l'esprit. » Il s'ensuit qu'ici-bas notre connaissance de Dieu est inférieure à l'amour de Dieu, puisque, comme le dit le Docteur angélique (2), *pour connaître Dieu, nous l'attirons en quelque sorte vers nous, et pour nous le présenter nous lui imposons la limite de nos idées bornées. Tandis que lorsque nous l'aimons, nous nous portons, nous nous élevons vers lui, tel qu'il est en lui-même.* Il vaut donc mieux aimer Dieu que de le connaître, bien que l'amour suppose toujours une certaine connaissance et soit dirigé par elle. Par contre il vaut mieux connaître les choses inférieures que de les aimer : en les connaissant nous les élevons en

(1) Ibid.
(2) Ibid.

quelque sorte vers notre intelligence, tandis qu'en les aimant nous nous inclinons vers elles, et nous pourrions nous asservir à elles, comme l'avare à son trésor ; il vaut mieux connaître les propriétés de l'or que de l'aimer. C'est une des doctrines capitales du Traité de l'Homme que nous a laissé saint Thomas.

Le saint Docteur parle de même au Traité de la Charité, IIª IIæ, q. 27, a. 4, lorsqu'il se demande : *Peut-on ici-bas aimer Dieu immédiatement*, ou sans intermédiaire? Il répond : « Notre connaissance de Dieu, parce qu'elle est médiate (ou par l'intermédiaire d'idées) est dite énigmatique et disparaîtra pour faire place à la vision. Mais notre charité ne disparaîtra pas, et donc dès ici-bas elle adhère immédiatement à Dieu. La raison en a été donnée plus haut : *la connaissance s'accomplissant par la représentation en nous de l'objet connu*, est proportionné au mode fini de notre intelligence bornée. *L'amour au contraire, se portant vers l'objet aimé en lui-même*, est proportionné à la manière d'être de cet objet... C'est pourquoi notre connaissance de Dieu ici-bas reste médiate, elle s'élève vers lui par l'intermédiaire des choses sensibles ; tandis que dès maintenant notre amour de charité se tend vers Dieu immédiatement, et de Dieu dérive ou s'étend aux créatures », au prochain, qui doit être aimé pour l'amour de notre Père commun. « Notre connaissance s'élève des créatures à Dieu, tandis que notre charité descend de Dieu aux créatures » (ibid., ad 2.)

On voit bien par là *la supériorité de la charité sur la foi et sur l'espérance*. « La foi et l'espérance atteignent Dieu, en tant qu'il nous donne une connaissance de la vérité, et un secours en vue de la Béatitude; mais la charité atteint Dieu lui-même, pour se reposer en lui, et non pour recevoir quelque chose de lui (charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat). Elle est donc supérieure à la foi et à l'espérance, et par suite aux vertus morales, qui n'ont pas directement Dieu

pour objet (1). » Ainsi s'explique que la charité, à l'opposé de la foi et de l'espérance, soit inséparable de l'état de grâce et de l'habitation de la Sainte Trinité en nous : « Celui qui reste dans la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en Lui. »

En vertu du même principe énoncé par saint Thomas, on voit encore que *la charité est supérieure à toute connaissance ici-bas*, même à la contemplation qui procède du don de sagesse. Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, Lui impose encore en effet la limite de nos idées, et elle tire sa saveur de l'amour même qui l'inspire. C'est la charité qui met en nous une connaturalité, une sympathie aux choses divines, ainsi rendues savoureuses pour nous (2). Les dons du Saint-Esprit trouvent ainsi dans les vertus théologales leur règle éloignée. Ils sont réglés immédiatement par les inspirations divines selon un mode surhumain, et à ce point de vue (secundum quid) ils ajoutent une perfection nouvelle aux vertus théologales, mais ils leur restent pourtant subordonnés par nature (simpliciter) (3), et leurs fruits sont les fruits mêmes de la charité : la joie et la paix.

Tout cela nous montre le sens profond du mot de saint Paul : « *la charité est le lien de la perfection* » : non seulement elle nous unit à Dieu plus que les autres vertus, mais elle les unit toutes en les inspirant et en ordonnant tous leurs actes à la fin dernière, qui est son objet propre, à Dieu aimé par-dessus tout. Aussi est-elle appelée la mère de toutes les vertus. En ce sens saint Augustin a pu dire : « Aime et fais ce que tu voudras » ; ce sera bien, pourvu que tu aimes en vérité le Seigneur plus que toi-même et par-dessus tout. Comment l'aimer ainsi, sans observer ses

(1) II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 6.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 2 et 4.
(3) I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 8 : « **Virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea ; unde neque ad perfectionem... septem dona perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt.** »

commandements, dont le premier, celui de l'amour, est le principe et la fin de tous les autres ?

Il faut donc conclure avec tous les théologiens : la perfection de la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, et dans la *charité agissante*, qui nous unit *actuellement* à Dieu et *fructifie* en toute espèce de bonnes œuvres (1). Cette vertu doit avoir incontestablement la première place en notre âme.

*
* *

La Perfection est une plénitude

De ce que nous venons de dire, faut-il conclure que *les autres vertus*, si importantes soient-elles, comme la foi, l'espérance, la vertu de religion, la prudence, la justice, la force, la patience, la tempérance, la douceur, l'humilité, ne contribuent pas à constituer *l'essence* de la perfection et ne lui appartiennent qu'*accidentellement*, à titre d'instruments ou de moyens secondaires ?

Quelques théologiens l'ont pensé (2).

Nous croyons avec Passerini, O. P., qui parmi les tho-

(1) Quelques théologiens, comme Suarez, enseignent que *la perfection consiste* formellement *dans la vertu de charité*, antécédemment et concomitamment *dans ses actes*. Il nous paraît préférable de dire avec Passerini, qui reproduit, croyons-nous, le sentiment de l'école thomiste : *la perfection*, à laquelle est ordonné l'état de perfection, *consiste formellement dans les actes de charité, et antécédemment dans la vertu*, comme dans le principe de l'opération parfaite. La raison en est que la perfection consiste *dans l'union actuelle avec Dieu*, « mihi adhaerere Deo bonum est », elle se trouve donc *dans la charité agissante, ou dans l'activité de la charité*, qui chez les âmes vraiment parfaites doit être moralement continuelle ou incessante. La vertu est ordonnée à son acte comme à sa perfection, et nous tendons non seulement à *pouvoir* aimer Dieu parfaitement, mais à *l'aimer* de fait en évitant le plus possible tout péché. La vie est surtout dans l'acte de vivre.

(2) Cajetan, in II^{am} II^{ae}, q. 184, a. 1, et Suarez, in eod. loco.

mistes a le plus profondément commenté les articles de saint Thomas que nous expliquons, que telle n'est pas la pensée du saint Docteur. Il nous dit en effet lui-même : « *la perfection consiste essentiellement dans les préceptes* (dont les deux principaux sont ceux de la charité, et dont les autres écartent ce qui est contraire à la charité) ; *elle consiste accidentellement ou instrumentalement dans les conseils*, qui nous invitent à renoncer à certaines choses, lesquelles, sans être contraires à la charité, sont un obstacle à son activité et à son plein développement (1). » Il s'ensuit, comme le montre Passerini, que la *perfection consiste* « *essentiellement* », *non dans la seule charité, mais aussi dans les actes des autres vertus, qui sont des préceptes et qui sont impérés* (ou commandés) *par la charité* (2). C'est ainsi que les actes de foi, d'espérance, de religion, la prière, l'assistance à la sainte messe, la sainte communion, contribuent à l'essence même de la perfection, qui est une *plénitude*. De cette plénitude, la charité est *le lien* ; c'est le mot de saint Paul. Aussi reste-t-il vrai de dire avec saint Thomas que la perfection consiste « *spécialement* » dans la charité (3), et « *principalement* » dans l'amour de

(1) II^a II^{ae}, q. 184, a. 3 : « Perfectio essentialiter consistit in praeceptis... secundario autem et instrumentaliter (au début de l'article : accidentaliter) perfectio consistit in consiliis... »

(2) Passerini, O. P., *de Statibus hominum*, in II^{am} II^{ae}, q. 184, a. 1, p. 20, n. 8 : « Perfectio actualis consistit *essentialiter* non in solo actu charitatis, sed etiam in actibus aliarum virtutum, a charitate imperatis, prout sunt *de praecepto*. » Cf. ibid., p. 22-27, 49, 54. — « Perfectio actualis consistit *specialiter* et *principaliter* in sola charitate, prout charitas perficit simpliciter, aliae virtutes secundum quid... Imo perfectio actualis *formaliter* in sola charitate est, quae est vinculum perfectionis... Aliae tamen virtutes ad essentiam perfectionis pertinent, sicut materia ad essentiam compositi naturalis » (p. 21, n. 10). — « Actus aliarum virtutum, ut sunt *de consilio*, sunt *accidentia perfectionis* » (p. 23, n. 20 ss.). — Par cette distinction entre ce qui est de conseil et ce qui est de précepte dans les vertus inférieures à la charité, Passerini apporte une précision, qu'avait oubliée Cajetan, et donne bien la pensée de saint Thomas, qui, nous le verrons à propos de l'article 3, n'a pas été comprise par Suarez.

(3) *Specialiter*, c'est le terme même employé par S. Thomas, là où

Dieu (1). Ainsi le corps et l'âme constituent l'essence même de l'homme, bien que celle-ci soit constituée spécialement par l'âme raisonnable, qui distingue l'homme de la bête.

Telle est la place de la charité dans la vie chrétienne. Saint Thomas peut dire : « la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui unit l'âme à Dieu ». A l'opposé de la foi et de l'espérance, la charité exclut absolument le péché mortel et exige l'état de grâce ou de vie.

S'ensuit-il que toute âme en état de grâce soit parfaite, qu'elle ait atteint la perfection ? Elle n'a évidemment encore que la perfection au sens large du mot (perfectio substantialis), qui exclut le péché mortel, mais elle n'a pas, par là même, la perfection proprement dite (perfectio simpliciter) dont parle la théologie ascétique et mystique et à laquelle aspirent les âmes intérieures, particulièrement les âmes consacrées à Dieu dans l'état religieux.

Nous verrons dans un prochain article en quoi consiste cette perfection proprement dite, qui est la perfection de la charité, ou la charité des parfaits, par opposition à celle des commençants et à celle de ceux qui progressent. Mais dès maintenant, nous entrevoyons la grandeur inexprimable de la charité, même dans l'âme qui vient d'être arrachée au péché mortel et qui fait les premiers pas dans la voie de la perfection. Cette âme est vraiment passée de la mort à la vie, à la vie qui ne doit jamais finir, à la vie éternelle commencée.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

il traite la question *ex professo*, II^a II^ae, q. 184, a. 1. — Il dit ailleurs, *opusc.* 18, *de Perfectione vitae spiritualis*, initio : « Consistit *principaliter* spiritualis vita in charitate. »

(1) « *Principaliter* secundum dilectionem Dei, *secundario* autem secundum dilectionem proximi » (II^a II^ae, q. 184, a. 3).

Commentaire du
PSAUME XLVII, MAGNUS DOMINUS

(*47, Vulgate — 48, Hébreu*) (1)

I

1 Grand est Iahvéh et à louer magnifiquement,
Dans la cité de notre Dieu,
Sa montagne sainte, 2 *a*. belle élévation,
Est la joie de toute la terre.

II

2 *b* Le mont Sion, côté du nord,
Est la cité du grand Roi (2).

(1) Psaume des fêtes de la Dédicace.

(2) Notre traduction des versets 1 et 2 modifie légèrement les coupures du texte massorétique dont voici le sens : *Grand est Iahvéh et à louer magnifiquement dans la cité de notre Dieu, sa montagne sainte. Belle élévation, joie de toute la terre est le mont Sion. Côté du nord, la cité du grand Roi.* Voici maintenant la traduction de la Vulgate faite d'après les Septante qui ont lu autrement que les Massorètes certains mots du texte hébreu : *Grand est le Seigneur et à louer magnifiquement dans la cité de notre Dieu, sur sa montagne sainte. Il est fondé pour la joie de toute la terre le mont Sion, côté du nord, la cité du grand Roi.*

Sur le sens de l'expression : *côté du nord* ou *frontière, région du nord*, les exégètes sont divisés. Les uns y voient une indication topographique mentionnant la position du temple au nord de la vieille cité de Sion ; d'autres y reconnaissent une formule poétique, signifiant l'habitation de Dieu. Cette signification se rattacherait au vieux mythe babylonien qui mettait l'habitation des Dieux sur les monta-

3 Elohim, dans ses édifices,
S'est manifesté forteresse (1).

III

4 Car voici que des rois se sont ligués,
Ils sont venus tous ensemble.
5*a* Voici : ils ont vu et aussitôt, frappés de stupeur,
Ils ont été effrayés et mis en fuite.

IV

5*b* La terreur les a saisis, 6. là (2),
Comme l'angoisse d'un femme qui enfante.
Au souffle du vent d'Orient,
Tu brises les vaisseaux de Tharsis (3).

V

7 Ce que nous avions entendu dire, nous l'avons vu
Dans la ville de Iahvéh Sabaoth,
Dans la ville de notre Dieu.
Qu'Elohim la garde toujours ! (4)

VI

8 Nous avons médité ta bonté (5),
Dans l'intérieur de tes parvis.
9*a* Comme ton nom, Elohim, ainsi va ta louange,
Jusqu'aux extrémités de la terre.

gnes fermant l'horizon au nord du pays. On trouve la même formule ou des formules analogues dans Isaïe, XIV, 13 ; Job, XXXVII, 22 ; Ez., XXVIII, 14, 16.

(1) Voici, pour le verset 3, la traduction de la Vulgate : *Dieu sera connu quand il la soutiendra.* Le secours donné à Jérusalem manifeste la puissance de Dieu ; c'est bien la même idée que celle exprimée par le texte massorétique, sous une forme plus fidèle au texte original.

(2) L'adverbe *là*, qui d'après le texte massorétique appartient au v. 5, est rattaché, par la Vulgate, au v. 6.

(3) La mention des vaisseaux de Tharsis ne fait allusion à aucun événement historique ; le psalmiste répète ce qu'il a lu dans les prophètes (Isaïe, II, 16 ; XXIII, 1, 14 ; Jér., XVIII, 17 ; Ez., XXVII, 26), et n'a peut-être que l'intention de comparer la fuite des ennemis de Sion à la dispersion et au naufrage d'une flotte surprise par la tempête.

(4) Vulgate : *Le Seigneur l'a fondée pour l'éternité.*

(5) Vulgate : *Nous avons reçu ta miséricorde.*

VII

9 *b* De justice, elle est pleine, ta droite ;
10 Elle se réjouit, la montagne de Sion ;
Elles jubilent, les filles de Juda,
A cause de tes jugements.

VIII

11 Faites le tour de Sion et de son enceinte ;
Comptez ses bastions ;
Posez vos cœurs (un regard complaisant) sur son rempart ;
Examinez ses édifices,

IX

Afin de raconter à la génération d'après vous,
12 Qu'ici est Elohim,
Notre Dieu pour les siècles des siècles.
C'est lui qui nous conduit
(pour toujours) (1).

De même que les psaumes LXXXIII, *Quam dilecta*, et CXXI, *Lætatus sum*, le psaume *Magnus Dominus* est le chant de pèlerinage d'un Juif de la Diaspora, qui a consigné, dans ces strophes, les impressions de sa visite à Jérusalem. Après nous avoir dit comment Jérusalem fait la joie des Juifs du monde entier (I) à raison de son temple où Dieu habite d'une façon particulière (II) et qu'il a défendue miraculeusement contre les attaques de puissants ennemis (III et IV), le psalmiste nous déclare que son pèlerinage lui a donné toutes les joies qu'il en attendait (V), qu'il y a reçu de divines consolations dans sa visite au temple (VI), qu'il a trouvé, dans la ville, la joyeuse paix qui suit toujours la pleine observance de la loi de Dieu (VII) ; puis il invite les pèlerins, qui viendront après lui, à faire le tour de la ville pour admirer, avec une filiale complaisance, la

(1) Nous n'avons pas traduit les derniers mots du texte massorétique : *jusqu'à la mort*. Les Septante ont lu probablement *'alâmôt*, d'où nous est venu le mot de la Vulgate *in sæcula, pour toujours*. Il est probable que ces derniers mots, diversement lus par les anciennes versions, sont une pure indication musicale pour les chantres.

force de ses remparts (VIII) et à redire à leurs enfants la gloire de Jérusalem, cité de Dieu pour toujours (IX).

L'histoire n'a pas réalisé, comme il le pensait, les espoirs chantés par le pieux pèlerin dans cette dernière strophe. Des bastions que le bon israélite contemplait avec tant de complaisance, il n'est pas resté pierre sur pierre. Mais les Romains n'ont détruit que le corps de l'ancienne Sion ; son âme, sa vie religieuse renouvelée par le Messie, s'est dégagée de ces ruines, a envahi le monde entier et construit la nouvelle Sion, l'Eglise à laquelle il nous est facile aujourd'hui d'appliquer ce psaume, en interprétant au sens spirituel, comme figures de l'Ancien Testament, ce que le pèlerin disait des gloires de sa chère cité.

I

1 Grand est Iahvéh et à louer magnifiquement,
Dans la cité de notre Dieu.
Sa montagne sainte, 2 *a* belle élévation,
Est la joie de toute la terre.

1 *Magnus Dominus et laudabilis nimis | in civitate Dei nostri, | in monte sancto ejus.* 2 *Fundatur | exsultatione universæ terræ.*

Jérusalem, avec son temple magnifique et les imposantes cérémonies de ses sacrifices et de ses fêtes, l'affluence des pèlerins qui s'y rendaient de toutes les parties du monde méditerranéen, était, pour le pèlerin juif, l'incomparable manifestation de la puissance et de la gloire du Dieu d'Israël. Il avait bien raison de dire que ce spectacle et le récit qu'en faisaient les pèlerins rentrés dans leur pays réconfortaient, réjouissaient toute la *diaspora*, toutes les communautés juives dispersées à travers le monde entier et entretenaient leur foi et leur fidélité au culte du vrai Dieu.

Ce que l'ancienne Sion était pour le culte de Iahvéh et pour le monde juif, la Jérusalem nouvelle, l'Eglise, l'est bien plus encore pour la manifestation de la puissance et de la gloire de Jésus-Christ, notre Iahvéh sauveur, pour la

joie et le réconfort du monde chrétien. Elle est, par les merveilles de son unité, de sa catholicité, de sa sainteté, l'incomparable et perpétuel prodige dont le spectacle continuel soutient la foi des croyants du monde entier et invite à la joie de cette même foi toutes les âmes qui ne l'ont pas encore ou qui l'ont incomplète.

Demandons le sentiment de plus en plus vif et l'intelligence de plus en plus profonde de ce qu'est, pour nous et pour le monde, la merveille de l'Eglise et de la manifestation de puissance divine qu'elle offre aux cœurs purs et aux esprits réfléchis.

II

2 *b*. Le mont Sion, côté du nord,
Est la cité du grand Roi.
3 Elohim, dans ses édifices,
S'est manifesté forteresse.

2 *b*. *Mons Sion, latera aquilonis,* | *civitas Regis magni.* | 3. *Deus in domibus ejus* | *cognoscetur cum suscipiet eam.*

Si Jérusalem était ville si magnifique, c'est qu'elle avait le temple de Dieu, c'est qu'elle était la cité où le grand Roi du monde entier accordait ses meilleures grâces à qui venait les lui demander. Les magnifiques constructions du temple, des palais et des remparts de Jérusalem n'étaient que le symbole de la souveraine puissance dont les pèlerins venaient invoquer le secours.

La nouvelle Sion, avec son autel eucharistique, les sacrements dont il est le centre, les grâces dont il est la source, est, bien plus que l'ancienne, la cité du grand Roi, la société privilégiée où le grand Roi du monde répand le plus abondamment la vie de lumière et d'amour qu'il est venu apporter sur terre. Pour n'être plus de pierre, ses édifices spirituels, ses institutions, ses ordres religieux, les groupements d'âmes et les œuvres qu'elle fonde et soutient à travers le monde, manifestent bien mieux encore que les bastions de l'antique Jérusalem, la puissance du

Dieu au culte duquel elle invite les hommes. Contre cette puissance, les forces hostiles du monde ont beau se soulever ; toutes leurs attaques seront brisées par la force invisible et invincible du grand Roi qui ne permettra pas qu'on ruine jamais sa cité, ainsi qu'en témoigne l'histoire :

III et IV

4 Car voici que des rois se sont ligués,
Ils sont venus tous ensemble.
5 *a* Voici : ils ont vu, et aussitôt, frappés de stupeur,
Ils ont été effrayés et mis en fuite.

5 *b* La terreur les a saisis 6 là,
Comme l'angoisse d'une femme qui enfante.
Au souffle du vent d'Orient
Tu brises les vaisseaux de Tharsis.

4. *Quoniam ecce reges terræ congregati sunt :* | *convenerunt in unum.* | 5 *a. Ipsi videntes sic admirati sunt,* | *conturbati sunt, commoti sunt .*
5 *b. Tremor apprehendit eos.* 6 *Ibi* | *dolores ut parturientis,* | *in spiritu vehementi* | *conteres naves Tharsis.*

Ces strophes font probablement allusion au désastre de l'armée de Sennachérib sous les murs de Jérusalem (Isaïe, XXXVII, 36 et 37) ou à quelque autre fait analogue d'armée ennemie marchant contre Jérusalem et soudain dispersée par l'intervention de Dieu, au moment où le péril était le plus menaçant et sans que les Juifs aient eu eux-mêmes à combattre. Les comparaisons avec les douleurs de l'enfantement qui saisissent subitement la mère et amènent inévitablement l'accouchement, ou avec le vent de tempête qui surprend et disperse irrésistiblement les flottes les mieux organisées et les plus redoutables, mettent en relief la soudaineté et l'effet irrésistible de l'action de Dieu qui effraie et disperse les ennemis de sa cité.

L'Eglise a plus d'ennemis encore que l'ancienne Sion et n'a d'autre défense que la force morale et religieuse répandue à travers les peuples par le mystérieux courant de vie divine que le Saint-Esprit entretient dans les âmes. C'est à chaque siècle, et dans tous les pays où elle a une

place un peu marquante, qu'elle doit subir l'assaut des forces coalisées des mondains auxquels elle fait une guerre sans merci. Souvent il semble qu'elle va succomber et disparaître ; mais c'est dans son histoire surtout, que se vérifient les comparaisons du psalmiste. Une force mystérieuse brise tout à coup la puissance des persécuteurs ou les arrête dans leur œuvre de persécution, à l'heure où on s'y attend le moins et où tout semble perdu ; et l'Eglise retrouve, pour un moment, l'ère de paix dont elle a besoin pour se préparer à de nouvelles luttes.

V

7 Ce que nous avions entendu dire, nous l'avons vu
Dans la ville de Iahvéh Sabaoth,
Dans la ville de notre Dieu ;
Qu'Elohim la garde toujours !

7 *Sicut audivimus, sic vidimus | in civitate Domini virtutum, | in civitate Dei nostri : | Deus fundavit eam in æternum.*

Si le psalmiste pouvait affirmer que la visite de Jérusalem n'avait pas déçu ses pieux espoirs de pèlerin, il en sera de même de l'impression que fera sur le catholique réfléchi l'étude de ce qu'est l'Eglise et des merveilles qu'elle sème dans les âmes. Nous disons sur le catholique réfléchi, c'est-à-dire sur l'homme qui étudie les âmes et le monde en tenant compte des causes de corruption et des infirmités que le péché originel et le péché actuel ont multipliées ; car celui qui mesure la réalité à l'idéal et qui, de plus, prend comme œuvre de nature ce qui est déjà effet de la grâce, peut ne pas se rendre compte de tout le merveilleux de l'action de l'Eglise et trouver le réel bien inférieur à l'idée imaginaire qu'il s'en faisait à l'avance.

Content de ce qu'il a vu, le psalmiste exprime le souhait cordial que Dieu garde toujours à sa chère cité la protection qui lui vaut tant de biens. Le catholique fait les mêmes vœux pour son Eglise et avec une telle assurance d'être exaucé, qu'il peut considérer son vœu comme réa-

lisé et dire de l'Eglise avec la Vulgate : *Dieu l'a fondée pour l'éternité.*

VI

8 Nous avons médité ta bonté
Dans l'intérieur de tes parvis.
9 *a* Comme ton nom, Elohim, ainsi va ta louange,
Jusqu'aux extrémités de la terre.

8 *Suscepimus Deus misericordiam tuam* | *in medio templi tui.* | 9 *a. Secundum nomen tuum Deus, sic et laus tua* | *in fines terræ.*

Le pèlerin nous dit ici la profonde impression du sentiment de Dieu qu'il a reçue et rapportée de ses visites et de sa prière au temple. Ces mêmes visites au temple, où il a dû coudoyer des pèlerins de tous les coins du monde, lui ont donné le sentiment vécu de l'expansion universelle du culte de son Dieu.

Non moins profondes que celles du pèlerin juif sont les impressions religieuses de l'âme qui vit sa vie catholique au sein de ce temple de Dieu qu'est l'Église romaine ; pour elle se vérifie plus encore que pour les enfants d'Israël la parole du psalmiste au sens que lui donne la Vulgate : *Nous avons reçu, ô Dieu, ta miséricorde, au milieu de ton temple.* Si, obéissant à l'inclination instinctive de la vraie vie catholique, l'âme ainsi pieusement émue veut bien entrer en communication avec les autres saintes âmes, qui participent avec elle à cette même vie d'intense piété, elle aura la joie de se sentir en communauté de sentiments avec les meilleurs cœurs de tous les pays du monde, et c'est avec un enthousiasme filial qu'elle redira, dans sa prière reconnaissante, la parole du psalmiste : *Comme ton nom, Elohim, ainsi va ta louange, jusqu'aux extrémités de la terre.*

VII

9 *b* De justice, elle est pleine, ta droite ;
10 Elle se réjouit, la montagne de Sion ;
Elles jubilent, les filles de Juda,
A cause de tes jugements.

9 *b. Justitia plena est dextera tua.* | 10 *Lætetur mons Sion* | *et exultent filiæ Judæ,* | *propter judicia tua* (*Domine*).

Dans sa visite de passage, en un temps où Jérusalem était prospère, le psalmiste a été bien impressionné du bon ordre qui règne dans la ville et de la joyeuse paix qu'y entretient l'observation des lois de Iahvéh. Son impression est d'un optimisme qui s'est trouvé souvent démenti par la réalité, si nous en croyons le témoignage d'autres psalmistes. Mais la strophe exprime une vérité incontestable, si on la dégage de toute application historique concrète, si on en retient simplement cet enseignement que l'ordre et la joie régnaient à Jérusalem dans la mesure où cette cité de Dieu était fidèle à l'observation des jugements de Iahvéh et soumise aux directions de sa droite.

Ainsi en est-il de la Jérusalem nouvelle, et plus encore que de l'ancienne : La main divine qui la soutient y répand abondamment ses grâces de justice dans les âmes ; plus ces grâces sont acceptées avec les jugements de Dieu et les inspirations du Saint-Esprit, plus la joie descend et règne dans les cœurs, même au milieu des épreuves temporelles les plus dures. On n'a qu'à lire la vie des saints pour voir quelles sont leurs jubilations au temps même où ils doivent porter la croix à la suite du Maître.

VIII et IX

11 Faites le tour de Sion et de son enceinte :
Comptez ses bastions ;
12 *a* Posez vos cœurs (un regard complaisant) sur son rempart ;
Examinez ses édifices,

12 *b* Afin de raconter à la génération d'après vous,
13 Qu'ici est Elohim,
Notre Dieu pour les siècles des siècles ;
C'est lui qui nous conduit
(pour toujours).

11 *Circumdate Sion, et complectimini eam : | narrate in turribus ejus.* | 12 *a. Ponite corda vestra in virtute ejus : | et distribuite domos ejus,*

12 *b. ut enarretis in progenie altera. | Quoniam hic est Deus, | Deus noster in æternum, et in sæculum sæculi : | ipse regel nos | (in sæcula).*

Le psalmiste invite les pèlerins à ne pas quitter Jérusalem avant d'avoir fait le tour de ses remparts, bien examiné ses bastions et ses palais. Ils remporteront ainsi une impression profonde de la force et de la vitalité de la sainte cité et, rentrés dans leur pays, ils répandront autour d'eux cette impression et cette conviction, que Dieu en est le roi pour toujours.

Fils de la Jérusalem nouvelle, nous avons, nous aussi, le devoir, devoir bien doux à des cœurs d'enfants, de considérer, dans la mesure où nos moyens d'information nous le permettent, les merveilles de force et de vie que nous révèlent les œuvres et les institutions de l'Église, soit dans l'histoire de leur passé, soit dans leur état présent. Ayons à cœur de méditer ce réconfortant spectacle. Cette méditation ne demande pas qu'on nie ou qu'on voile les scandales de la vie des pécheurs dans l'Église; mais qu'à côté du mal on voie le bien et qu'on l'estime en raison des infirmités de nature que révèle le spectacle même du mal. Nul doute que cette méditation ne renforce chez le chrétien, qui marche à la lumière de la charité, la conviction communicative de cette vérité de foi que l'œuvre de l'Église est divine et qu'elle est bien la cité de Dieu pour l'éternité.

Et. Hugueny, O. P.

La sainteté des prêtres et la sainte Messe

« *Les prêtres du Seigneur font oblation de l'encens et des pains ; et c'est pourquoi ils seront saints pour leur Dieu et ils ne souilleront point son Nom* (1). » Ainsi chante l'Église, à l'offertoire de la sainte Messe, quand revient la brillante et douce octave de la Fête-Dieu.

Qui que tu sois, *ô homme de Dieu* (2), que par une élection toute gratuite le Seigneur prédestina, dans son amour, à participer au sacerdoce du Christ Jésus ; qui que tu sois qui désires puiser dans cette participation même les énergies sanctifiantes de ton état, médite souvent cet offertoire, si plein de choses.

Les prêtres du Seigneur... Oui, à nous, prêtres, il importe de nous le redire, chaque jour, à tout instant du jour, partout où nous sommes, où nous allons, où nous peinons, où nous ministrons, il faut nous le redire : nous sommes les *prêtres du Seigneur*.

Nous Lui appartenons à tous les titres, plus qu'aucun autre membre de ce corps du Christ qui est l'Église. Nous sommes à Lui, à Lui seul, à Lui toujours, à Lui partout, à Lui dans le temps en attendant d'être à Lui dans la vie éternelle.

Nous sommes à Lui : dès l'éternité il a fixé sur chacun de

(1) Levit., XXI, 6.
(2) I Tim., VI, 11.

nous ce regard pénétrant qui nous distinguait dans son intelligence et dans sa volonté, qui nous couvrait d'amour, qui nous couvrirait d'amour à l'heure de l'appel, qui ne cesserait de nous envelopper aux étapes de notre vie sacerdotale jusqu'à la dernière, au seuil du paradis.

Nous sommes à Lui : personne ne pourrait nous ravir à son étreinte. C'est un droit sacré qu'il détient, et dont le caractère sacramentel a buriné au plus intime de notre être l'ineffaçable expression, quand Dieu nous assimilait au Christ Jésus, Prêtre à jamais.

Nous ne le voudrions pas, nous ne le voudrions plus : nous serions encore et toujours *les prêtres du Seigneur*. Et le savoir et le sentir, n'est-ce peut-être pas dans les enfers le tourment suprême de l'infidèle, de l'apostat ?

Nous sommes à Lui, et Il est à nous ; car Il s'est fait *la portion de notre héritage, Celui qui tient en main notre destinée... Ah ! oui, il est beau le partage qui nous est échu !* (Ps. xv, 6.)

Les prêtres du Seigneur seront à Lui, et Lui sera à eux dans la mesure où ils s'en souviendront. Il est des heures graves, dans la vie, où ce souvenir est une nécessité, une force, un honneur, une victoire.

*
* *

Les prêtres du Seigneur font oblation à Dieu. Faire oblation, offrir, se tenir dans l'attitude qui sied, par excellence, à Jésus-Christ, au *Liturge* ou *Ministre du sanctuaire* (1), l'attitude du *Médiateur entre Dieu et les hommes* (2), voilà la grande vocation des prêtres, le rôle sublime de leur ministère, la suprême dignité de leur état.

Dieu, de toute éternité, les a prédestinés pour cela, ils sont nés pour cela, ils furent appelés pour cela ; ils combattent, ils luttent, ils travaillent, ils vivent pour cela, pour cela avant toute autre chose, et par-dessus toute autre chose.

Le Christ Jésus les a faits sa tribu choisie, son peuple d'acquisition, sa race sacerdotale, pour les constituer, non point les successeurs, mais les ministres de son propre et unique sacerdoce ; pour offrir l'oblation unique de la croix, celle que

(1) Hebr., VIII, 2.
(2) I Tim., II, 5.

leur pouvoir ramène à l'autel, afin qu'ils s'en saisissent à nouveau et la présentent, dans leurs mains consacrées, devant la Face de la divine Majesté.

Un prêtre conscient de sa vocation oriente toutes ses pensées, toutes ses énergies, tous ses actes vers cette oblation quotidienne, sur la *Montagne sainte où les saints de Dieu dressent leurs tentes* (Ps. *Judica me*).

Un prêtre qui garde l'esprit sacerdotal, où qu'il soit, quoi qu'il fasse ou souffre ou travaille ou prie, garde une attitude intérieure d'offrant ; *il ne sort pas du sanctuaire de son Dieu, se rappelant que l'huile d'onction de son Dieu est un diadème sur lui* (Levit., XXI, 12).

Les prêtres du Seigneur font oblation *à Dieu*. Ministres du sacerdoce de Jésus-Christ, ils font oblation à la Très Sainte Trinité du Père, du Fils, du Saint-Esprit, « pour confesser sans cesse la véritable et éternelle Divinité, adorant tout ensemble et la propriété dans les Personnes, et l'unité dans l'essence et l'égalité dans la Majesté » (1).

Ils font oblation à cette Trinité Une, à cette Unité Trine, pour retourner eux-mêmes à Elle, et pour y ramener ceux au nom desquels, médiateurs consacrés, ils font oblation.

Ils ne font oblation à cette Trinité adorable que par Jésus-Christ, « par qui, en qui, avec qui, au Père tout-puissant dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire sont rendus dans les siècles infinis (2).

Et plus ils passent par Jésus-Christ, plus ils vivent en Jésus-Christ, plus ils marchent avec Jésus-Christ, mieux aussi font-ils oblation à leur Dieu, Un et Trine.

***

Ils font oblation à Dieu de l'encens et des pains. L'encens c'est la prière ; les pains, c'est Jésus-Christ avec ses membres, avec l'Église.

L'encens, c'est la prière de la sainte messe s'élevant à Dieu pour reconnaître ses droits souverains sur toute création. Cette prière adore, elle rend grâces, elle supplie, elle expie : n'est-ce pas toute la religion ?

(1) Préface de la Sainte Trinité.
(2) Canon de la Messe.

L'encens, c'est l'être misérable qu'est l'homme, résine impure échappée de l'arbre de la perdition, et que les prêtres, au nom de Jésus-Christ, jettent dans le brasier d'amour qu'est l'Esprit-Saint, transformant cette résine en une confession vivante du Tout de Dieu et du néant de la créature, quand leurs mains « saintes et vénérables » en font oblation au Très-Haut.

Les pains, c'est Jésus-Christ, c'est l'Église avec ses enfants ; c'est le Pain de la vie éternelle ; c'est avec Lui, « *la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis pour annoncer les perfections de Celui qui l'appela des ténèbres à son admirable lumière* » (I Petr., II, 9).

Ce Pain de la Vie, Pain vivant, ce peuple saint, c'est tout ensemble le corps du Christ. Les chrétiens sont les grains de froment broyés pour constituer, dans l'eau du baptême, la pâte nouvelle qui sous l'action du feu de l'Esprit fait de leur multitude l'unique Pain (1), l'unique hostie du sacrifice, l'oblation pure qu'élèveront vers Dieu les mains des prêtres.

Cet unique Pain de Dieu, le Christ et ses membres, Jésus et l'Église, c'est nous prêtres, à l'oblation qu'est la sainte messe, c'est nous qui l'envelopperons dans cet encens, dans cette prière qui adore, qui rend grâce, qui supplie, qui expie, afin que toute vie chrétienne soit sanctifiée, afin que cette vie, orientée vers le ciel, donne à la Trinité Sainte tout honneur et toute gloire.

Et voilà, encore une fois, pourquoi nous sommes *les prêtres du Seigneur* avant tout, par-dessus tout : *pour faire à Dieu oblation de l'encens et des pains*.

***

Et c'est pourquoi les prêtres du Seigneur seront saints pour leur Dieu et ils ne souilleront point son Nom. Telle est la conclusion de tout ce qui précède : parce qu'ils font oblation, oblation à Dieu, oblation d'encens et des pains, ils seront des saints pour ce même Dieu, et ils feront éclater la splendeur de son Nom.

Nous, prêtres du Seigneur, plus que personne, il nous faut devenir et rester des saints. Un saint, *un sanctifié dans la vérité* (2), c'est une âme consacrée, offerte en victime (3), réa-

(1) I Cor., x, 17.
(2) Jean, xvii, 17.
(3) Tel est le sens du verset de S. Jean, xvii, 17.

lisant le plus pleinement possible le Christ immolé à l'autel.

Le saint prêtre, c'est celui « qui comprend ce qu'il fait à l'autel, qui imite le Dieu qu'il tient en ses mains, *agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis*, et de telle façon que, célébrant le mystère de la mort du Seigneur, il veille à faire mourir ses propres membres à tous leurs vices, à toutes leurs passions (1).

Pour tout simple fidèle qui y assiste, qui y prend part, cette oblation de la sainte messe est déjà l'idéal énoncé de la sainteté. Combien plus le prêtre doit-il y voir tout le plan de la sienne !

Hostie de louange au Père céleste, par Jésus-Christ, dans l'amour unifiant de l'Esprit-Saint, ce prêtre, à raison même de son rôle d'offrant et d'offert, est « un encens dont le parfum de vie réjouit l'Église du Christ » ; c'est, lui aussi, un pain de vie « chaste et irréprochable dont l'exemple et la parole bâtissent cette maison qu'est la famille de Dieu » (2).

Ce prêtre est saint pour l'Église, il l'est surtout *pour son Dieu, Deo suo* ; car sa vie, s'écoulant et se fondant dans la sainteté sacerdotale du Christ Jésus, est dans chacun de ses actes un hymne de gloire épelant au Seigneur trois fois saint le *Sanctus* des hiérarchies célestes.

Aussi bien n'a-t-il plus qu'un souci : *ne souiller jamais le Nom du Seigneur*, autant vaut dire le Nom du Père des cieux, le Verbe Incarné, Jésus-Christ, le Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, celui qui reste la manifestation divine et adorable de sa gloire.

Il souillerait ce Nom, élevé au-dessus de tout nom, le prêtre infidèle à sa vocation sublime, celle de *faire oblation à Dieu de l'encens et des pains*, comme les saints doivent le faire en Jésus-Christ.

Il souillerait ce Nom, le prêtre qui, sans comprendre le mystère pascal renouvelé chaque matin au saint autel, ne consentirait pas, ne consentirait plus à s'engager avec Jésus-Christ, dans ce *passage* (3) qui de l'humiliation anéantissante du Fils de Dieu conduit à l'exaltation de sa gloire (4).

(1) Rite de l'ordination des prêtres, *Pont. Rom.*
(2) *Ibid.*
(3) *Pâques* signifie *passage*.
(4) *Phil.*, II, 8.

Il souillerait ce Nom, le prêtre dont la vie entière ne refléterait pas, ne refléterait plus par Jésus-Christ, avec Jésus-Christ et en Jésus-Christ, un état d'âme rendant à la Trinité sainte « tout honneur et toute gloire ».

Qu'il l'honore au contraire ce Nom du Père, qu'il le glorifie, qu'il *lui serve de témoin et le porte devant tous les hommes, afin qu'ils passent des ténèbres à la lumière et de la puissance de Satan à Dieu, et qu'ainsi, par la foi en Lui, ils reçoivent la rémission des péchés, et l'héritage avec les sanctifiés* (1).

Les prêtres du Seigneur font oblation à Dieu de l'encens et des pains ; et c'est pourquoi ils seront saints pour leur Dieu, et ils ne souilleront point son Nom. Quel programme, quelle vocation, quel idéal de vie sacerdotale !

(*A suivre.*)

Dom Eugène Vandeur, O. S. B.
Mont-César, Louvain.

(1) *Act. Apost.*, xxii, 15 ; xxvi, 18.

Saint Diadoque

Au V^e^ siècle vivait saint Diadoque, évêque de Photique, en Épire, cité par saint Maxime. Il a composé un *Traité de la Perfection* fort intéressant. Son dessein est d'amener l'âme à la contemplation et à l'amour mystique : dès les premiers mots il le fait comprendre, et tout le traité tend manifestement à cette fin. Voici le début de cet ouvrage composé de cent chapitres fort courts :

Ch. 1^er^. « Toute contemplation spirituelle suppose et requiert la foi, l'espérance et la charité, surtout la charité ; ces vertus y conduisent. La foi et l'espérance, en effet, apprennent à mépriser les choses visibles ; mais la charité unit à Dieu ; elle cherche à connaître par un certain sens spirituel Celui qui est l'Être invisible. »

Le saint auteur revient souvent sur ce sens spirituel, *sensus mentis*, *sensus cordis*, qui donne la connaissance et fait goûter la suavité de Dieu. Voici comment il l'explique :

Ch. 25. « Notre âme a un sens (un moyen de connaissance) naturel et raisonnant, qui depuis le péché d'Adam est divisé et produit deux sortes d'opérations (les bonnes et les mauvaises, comme saint Diadoque l'explique au ch. 29). Mais il est un autre sens (ou moyen de connaissance) que l'âme reçoit du Saint Esprit, que ceux-là seuls connaissent qui renoncent aux plaisirs de cette vie pour obtenir les biens célestes et qui par la tempérance parviennent à dompter les convoitises des sens corporels. Chez ceux-là, l'esprit, étant affranchi des vaines sollicitudes et par là même en parfaite santé spirituelle, peut sentir la bonté divine, qui est vraiment inexprimable, et com-

muniquer ses délices au corps dans une mesure qui varie selon les progrès accomplis ; il fait alors éclater sa joie en transports d'amour. Mon cœur, dit le psalmiste, a espéré en Lui, et j'ai été secouru, et ma chair a refleuri, aussi Le louerai-je » (*Ps.* xxvii, 7).

Ch. 30. « Le sens spirituel est un goût parfait qui donne le discernement des choses, Comme le goût qui est un sens corporel, quand nous sommes en bonne santé, nous fait discerner et désirer ce qui est bon ; de même l'âme, quand elle est exempte de toute maladie, et qu'elle est délivrée des soucis profanes, peut sentir en elle la consolation divine... Quand elle a renoncé à la prudence de la chair, elle peut sentir, sans se tromper, les consolations du Saint-Esprit, selon cette parole de Dieu : Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. »

Ainsi saint Diadoque entend déjà les mots : sens de l'âme, sens de l'esprit, comme les entendront plus tard les auteurs mystiques. Comme, en effet, ce n'est point par les raisonnements que Dieu se fait connaître aux âmes vraiment détachées et arrivées, comme le marque saint Diadoque, à la sainte indifférence, mais par des lumières supérieures communiquées à l'âme dans un enveloppement d'amour, et d'un amour irraisonné, les mystiques volontiers disent que l'on atteint et qu'on goûte Dieu par des sens supérieurs aux sens du corps, par des sens spirituels.

Mais saint Diadoque remarque très bien que ces sens de l'âme ne donnent pas la vue de Dieu (chap. 36) : « Que personne, en entendant parler d'un sens spirituel, ne compte voir de ses yeux la gloire de Dieu. Nous disons que l'on peut, quand on a bien purifié son âme, sentir Dieu par un goût de consolations divines, qui ne peut s'expliquer ; mais non pas que Dieu se rende visible, puisque, comme le dit saint Paul, nous marchons ici-bas par la foi et non par la vue (II *Cor.*, v, 7). »

Nous verrons plus loin les descriptions que fait le saint évêque de cet état où l'âme, sans voir Dieu, reçoit lumières mystiques et suavités d'amour. Voyons d'abord les moyens par lesquels il veut que l'on se dispose à recevoir ces dons.

D'abord l'homme doit pratiquer les vertus et spécialement l'amour, par là seulement il peut devenir semblable à Dieu. Ch. 3 : Comment, demande saint Diadoque, et quand l'homme devient-il bon ? Dieu seul de sa nature est bon, l'homme

devient bon quand par la recherche de la vertu il s'attache à Dieu, et il s'y attache dans la mesure où par la pratique du bien il veut s'y attacher. Ch. 4 : Tous nous sommes à l'image de Dieu, mais ceux-là sont à la ressemblance de Dieu qui, ayant pour Lui un grand amour, se sont rendus les esclaves de Dieu. Quand nous avons cessé d'être nos maîtres, alors nous sommes devenus semblables à Celui qui nous a réconciliés avec Lui par la vertu de son amour. On ne peut en arriver là si l'on ne méprise la vaine gloire de ce monde. Ch. 5 : Il faut que notre volonté en vienne à n'être prompte que pour le bien, et pour cela nous devons écarter le souvenir du mal en veillant sur nos pensées.

Le saint évêque recommande le silence, qu'il appelle la mère des très saintes pensées (ch. 70), la prière, l'aumône, l'humilité, l'obéissance, la mortification, le jeûne (*passim*). « Celui qui s'aime lui-même, dit-il, ne peut aimer Dieu ; celui qui, rempli des trésors de l'amour divin, a renoncé à l'amour de soi, celui-là aime vraiment ; alors il ne cherche plus sa gloire, mais la gloire de Dieu » (ch. 12).

C'est particulièrement le recueillement et les efforts de l'âme pour s'unir à Dieu qui la disposent à recevoir les grâces mystiques et à s'élever à la perfection. Ch. 23 : « Il faut se débarrasser de ce qui trouble l'âme : quand on est dans le trouble, on ne jouit pas du parfum des biens célestes... Mais quand par une prière plus fervente, et une grande application à Dieu, on a purifié son cœur, alors on obtient l'objet de ses désirs, Dieu se faisant mieux sentir à l'âme. » Ch. 26 : Ceux qui mènent le bon combat doivent tenir leur âme exempte de troubles, afin que, discernant les pensées qui leur viennent, ils conservent les bonnes et repoussent celles qui sont mauvaises et diaboliques. Quand la mer est calme, les pêcheurs peuvent y plonger la vue et aucun poisson n'échappe à leur regard ; quand elle est agitée par le vent, rien ne peut être aperçu et les pêcheurs ne peuvent exercer leur métier. Ainsi en arrive-t-il aux contemplatifs, surtout quand le fond de leur âme est agité par une injuste colère. »

Ch. 59. « Quand nous avons, en gardant bien le souvenir de Dieu, prévenu toutes les échappées de notre esprit, il nous faut encore un moyen qui nous assure d'avoir bien fait tous les efforts requis. Pour cela il suffit de donner à l'esprit, pour affermir son bon propos, ces mots : O Seigneur Jésus-Christ !

Car personne ne dit : Seigneur Jésus ! que dans l'Esprit-Saint. Mais que l'esprit s'attache à cette parole et qu'il la garde si bien à tout moment dans le fond de son cœur, qu'ils puisse éviter par là les vaines imaginations. Car ceux qui gardent constamment ce nom saint et glorieux dans le fond de leur cœur, ceux-là gardent leur esprit dans la lumière. Grâce aux efforts généreux qu'ils font pour le conserver en eux, les taches qui apparaissent momentanément dans leur âme sont vite consumées, car Dieu est un feu consumant (*Deutér.*, IV, 24) ; et aussitôt le Seigneur ranime dans cette âme l'amour de sa grandeur. Ce nom si glorieux, si désirable, s'il est rappelé constamment avec toute la ferveur d'un cœur aimant, engendre en nous un amour habituel, constant de la bonté divine. C'est là la pierre précieuse qu'il faut acheter au prix de tout ce que l'on possède et dont la découverte cause une joie plus grande qu'on ne peut le dire. »

Ch. 75. « De même que l'air qui nous environne demeure pur sous le souffle du vent du nord, qui de lui-même est léger et rassérénant, et que, au contraire, il se condense sous le souffle du vent du midi, qui est chargé de nuées ; ainsi l'âme, quand elle est soumise au souffle du Saint-Esprit, est à l'abri des nuées que soulève le démon ; au contraire, quand elle est fortement agitée par le souffle de l'erreur, elle est bientôt recouverte des brouillards du péché. Il faut donc que de toutes nos forces nous nous tournions sans cesse vers ce souffle vivifiant de l'Esprit divin, vers cet Esprit qu'Ezéchiel, éclairé de la lumière divine, vit venir de l'aquilon, afin que cette partie de notre âme où s'exerce la contemplation, demeure toujours sereine et que nous puissions sans erreur contempler les choses divines. »

Dans cet état, qui est l'état des parfaits, il y a lumières venant directement de Dieu, mais lumières tendant à l'amour.

Ch. 28. « Seul l'Esprit-Saint peut purifier l'âme... L'Apôtre nous dit : N'éteignez pas l'Esprit, c'est-à-dire : ne Le contristez pas par vos actions coupables, ni par vos pensées déréglées, afin qu'il ne cesse pas de faire luire en vous sa clarté. Quand Il est contristé et qu'Il se détourne de vous, alors l'âme tombe dans les ténèbres. »

Ch. 6. « La vraie lumière est celle qui fait bien discerner ce qui est bien de ce qui est mal ; quand on l'a reçue, la voie de la

justice introduit dans une illumination comme infinie l'âme qui cherche avec confiance la charité. »

Ch. 8. « Il ne faut pas s'appliquer à la contemplation, si l'on n'a pas un esprit bien éclairé ; et si l'on est comblé des lumières du Saint-Esprit, il ne faut pas se mettre aussitôt à parler. En effet, s'il y a manque de lumières, il y a ignorance ; s'il y a surabondance, on ne peut plus s'exprimer, car l'âme, enivrée de l'amour divin, n'aspire qu'à jouir en silence de la contemplation de la gloire de Dieu. C'est du même divin Esprit que procèdent et la sagesse et la connaissance, la sagesse qui est le don de parler saintement, et la connaissance qui, en même temps qu'elle éclaire l'âme, l'unit expérimentalement à Dieu. »

Ce n'est pas seulement sur les grandeurs de Dieu que l'âme est éclairée, elle reçoit aussi bien des lumières qui lui font saisir sa propre misère. Ch. 27 : Très peu nombreux, remarque saint Diadoque, sont ceux qui connaissent parfaitement leurs fautes. L'âme qui a eu grand soin de réprimer les convoitises mauvaises, verse des larmes pour ses moindres fautes ; celle, au contraire, qui cède constamment à ses passions, ne ressent plus que les péchés les plus graves et excuse même avec véhémence ses autres fautes.

Combien sont bienfaisantes ces lumières infuses! Saint Diadoque le proclame hautement dans cet autre passage :

Ch. 67. « Tous les dons divins sont précieux, ils sont la source de tous les biens ; mais aucun n'enflamme nos cœurs et ne nous porte à aimer le Dieu de toute bonté comme le don de la théologie (1)..., ce don fait que nous renonçons volontiers à toutes les amitiés du siècle et que, rejetant les convoitises passagères, nous estimons plus que nous ne pouvons le dire les trésors de la parole divine. Il éclaire notre esprit et change pour ainsi dire la nature de nos âmes, en leur communiquant des propriétés angéliques. C'est là, frères bien-aimés, le don

(1) On trouve souvent chez les Pères le mot théologie employé dans le sens de connaissance de Dieu par les lumières contemplatives. Saint Diadoque dit dans le même livre, ch. LXXII : *Theologus, id est rerum divinarum contemplator* : le théologien, c'est-à-dire celui qui s'élève à la contemplation des choses divines.

On pourrait aussi citer saint Jean Climaque (degré 28), qui dit : « Ceux-là ont mérité le nom de théologien, qui dans leurs oraisons sont pénétrés et embrasés d'un feu sacré et tout divin. »

que nous devons souhaiter et auquel nous devons nous disposer. C'est un don admirable : par lui, nous nous élevons à la contemplation universelle, nous sommes affranchis de toute sollicitude, nous sommes remplis de secrètes, mais brillantes lumières, notre esprit se nourrit de la parole divine ; par lui, pour tout dire, l'âme est vouée à une union inséparable avec le Verbe de Dieu. »

Elles tendent donc bien à l'amour ces lumières si salutaires, l'âme est embrasée en même temps qu'elle est éclairée :

Ch. 14. « Celui qui aime Dieu par le sens du cœur, celui-là est connu de Lui,... il en arrive à se perdre de vue étant tout transformé par la charité. Il est bien sans doute dans sa chair mortelle, mais il est comme en dehors de lui-même et perdu en Dieu ; son cœur est tout enflammé et il est par la force de ses désirs tout collé à son Dieu. »

Cependant l'amour ainsi communiqué par le divin Esprit n'est pas toujours aussi consolant ; il peut s'ignorer lui-même.

Ch. 13. « J'ai connu quelqu'un, dit le saint évêque, qui pleurait de ne pas pouvoir aimer Dieu comme il aurait voulu ; il l'aimait tellement qu'il aspirait constamment vers Lui, ne désirant que la gloire divine et n'étant comme rien à ses propres yeux. » C'était son humilité, conclut saint Diadoque, qui lui cachait son amour.

Voilà donc comment, pendant que l'âme fait des efforts, la grâce la travaille et la fait avancer. Mais l'action divine change de forme : au début de la vie spirituelle Dieu donne des consolations sensibles, en agissant sur les facultés inférieures, l'imagination, la sensibilité ; plus tard, quand l'âme a fait de grands progrès, Il lui communique la paix infuse et les douceurs mystiques. Saint Diadoque n'emploie pas ces termes, mais il décrit si bien ces deux genres de grâces qu'on ne peut s'y tromper.

Il a soin de noter aussi que l'âme commence par craindre avant d'aimer.

Ch. 16. « On ne peut aimer Dieu par le sens du cœur, si d'abord on ne l'a craint ; car par la crainte de Dieu l'âme, rendue pure et souple, s'applique à pratiquer l'amour. Et pour avoir cette crainte de Dieu il faut se mettre hors de toutes les sollicitudes de la vie. Quand on a renoncé aux soucis temporels, alors la crainte de Dieu entre dans l'âme ; elle la purifie, lui faisant rejeter tout ce qui est terrestre et grossier, et

elle l'amène à un grand amour de la bonté de Dieu. Ainsi la crainte avec un amour encore faible est le lot de ceux qui sont encore dans l'état de purification, mais l'amour parfait de ceux qui sont purifiés ne connaît plus la crainte : comme le dit saint Jean, la charité parfaite chasse la crainte. »

Après la crainte vient assez vite une première période de consolations ; plus tard une seconde période d'épreuves et d'aridités, celle que saint Jean de la Croix appellera la nuit des sens ; puis, si l'épreuve est subie avec amour, la paix succède aux combats, l'âme entre dans l'état mystique, si réconfortant pour elle :

Ch. 90. « Au commencement de la vie spirituelle, l'Esprit-Saint accorde à l'âme de grandes douceurs et consolations ; il veut lui donner une idée des récompenses réservées aux saints labeurs ; mais, ensuite, il cache, et pour longtemps, ces faveurs si agréables, afin d'amener l'âme à l'humilité. Il faut que celle-ci persévère dans ses efforts et ses luttes, jusqu'à ce qu'elle parvienne à la paix parfaite et à la plénitude des goûts divins : ceci n'est accordé qu'aux saintes âmes qui sont de véritables martyrs, de parfaits confesseurs. Ceux donc qui avancent vers la perfection, peuvent en partie goûter Dieu ; mais, le goûter pleinement, cela est réservé à ceux chez qui tout ce qui est humain a été absorbé par le divin, tout ce qui est mortel a cédé la place à ce qui est la vie elle-même. »

Les mystiques de tous les siècles continueront à noter la différence qu'il y a entre les consolations sensibles du début qui affectent la partie inférieure de l'âme et les suavités de l'état plus avancé, la paix infuse, les délices profondes qui peuvent saisir l'âme tout entière. Saint Diadoque a bien analysé ces deux genres de grâces. Au chapitre 73, il montre comment les douceurs sensibles rendent l'âme plus ardente, plus exubérante, et les grâces mystiques, qui sont plus profondes, la laissent plus calme. « Quand l'âme jouit abondamment de ses fruits naturels (c'est-à-dire des douceurs qu'elle goûte par l'exercice de ses facultés, raison, imagination, sensibilité), elle chante à plus haute voix les psaumes, elle a plus d'attrait pour la prière vocale. Mais quand l'Esprit-Saint opère en elle, alors elle chante d'un cœur dilaté, mais plus doucement et elle prie de cœur. »

Le saint donne ensuite ce conseil pratique : « Quand nous sommes en proie à une grande tristesse, nous devons chanter

es psaumes d'une voix un peu plus forte, faisant parler notre me et nous ranimant par l'espérance jusqu'à ce que cet épais rouillard se dissipe sous le souffle de la psalmodie. »

Quand, au lieu d'être en proie à l'abattement, l'âme est sous 'influence des grâces mystiques, elle préfère le repos de la ontemplation à la prière vocale, à laquelle elle ne peut s'appli- uer qu'avec peine. A cette doctrine des mystiques modernes st bien conforme ce que dit saint Diadoque (ch. 68) : « Le plus ouvent, notre esprit répugne à la prière (vocale), qui le esserre et le tient à l'étroit, mais il se porte volontiers à la héologie, parce que la contemplation des choses divines le ilate et le met à l'aise. »

Le saint auteur n'approuve pas, cependant, qu'on se livre exclusivement à la contemplation ; il veut qu'on s'applique au chant des psaumes et qu'on étudie l'Écriture Sainte et les ouvrages des bons commentateurs ; il y voit une sécurité ; car, « par là on est préservé du danger de mêler ses propres idées aux paroles divines, on est préservé aussi de la vaine gloire ». Il voit aussi dans cette alternance de prières vocales et mentales une heureuse diversité qui repose l'esprit et facilite l'oraison : « Bien plus, même dans les moments donnés à la contemplation, l'esprit sera moins porté aux divagations et trouvera plus facilement les pensées qui touchent le cœur et font couler des larmes ; car, dans ces moments de paix et de quiétude, l'âme, ranimée, charmée par les joies suaves de l'oraison, non seulement est délivrée de ses défauts, mais encore elle acquiert des forces nouvelles, et ces forces, elles les emploie aussitôt à la contemplation des choses divines, où son humilité lui fait faire de grands progrès. »

Citons encore les paroles suivantes, où le saint évêque note la différence entre les grâces sensibles données aux débutants et les grâces plus parfaites données aux âmes plus avancées :

Ch. 88. « Celui qui pendant l'hiver se tourne tout entier vers l'orient, sent que la chaleur ranime le devant de son corps, mais que les autres parties ne goûtent pas l'action bienfaisante du soleil ; ainsi ceux qui sont au début de la vie spirituelle ne reçoivent qu'en partie la douce chaleur de la grâce divine. Alors l'âme goûte les fruits des pensées bonnes et spirituelles, mais son cœur ressent encore les goûts charnels, parce que en lui tout n'est pas encore sous l'influence des lumières de la grâce. Si nous arrivons ensuite à observer parfaitement

les commandements divins, alors la grâce de Dieu, pénétrant plus profondément et illuminant tous nos sens, consume pour ainsi dire toutes nos pensées; elle met le cœur dans la paix d'une amitié (avec Dieu) ferme et constante et le remplit de douceur; elle fait que notre esprit se nourrit des choses spirituelles et non plus seulement de ce qui est charnel; et ceci arrive très fréquemment à ceux qui sont tout proches de la perfection et qui ont sans cesse au cœur le souvenir de Dieu. »

Ch. 29. « Si nous contractons l'habitude de mépriser ce que le monde admire et apprécie, nous pourrons sentir et notre appétit inférieur et notre appétit raisonnable unis dans l'aspiration aux mêmes biens spirituels; l'Esprit-Saint produisant en nous ces effets de grâce; car si la divine Bonté ne fait pas pénétrer sa splendeur jusqu'au fond de nos âmes, nous ne pourrons de tout notre être goûter le bien. »

C'est encore la même doctrine que nous retrouverons quand saint Diadoque nous montre la différence entre l'amour acquis ou ascétique, qui est celui du début, et l'amour mystique ou infus, qui est celui des âmes vraiment détachées. Il appelle le premier amour naturel, prenant ce mot dans le même sens que saint Jean de la Croix, d'amour qui s'exerce selon les lois de la nature, s'excitant par des considérations et raisonnements, et le second amour spirituel, parce qu'il est versé directement dans l'âme par le Saint-Esprit.

Ch. 34. « Il y a un amour naturel de Dieu et un autre qui vient du Saint-Esprit. Le premier qui est faible, nous le reproduisons quand nous voulons par nos propres efforts; il est facile au démon d'y mettre obstacle, si nous ne maintenons pas, en nous faisant violence, les résolutions prises par notre volonté. L'amour que met en nous l'Esprit-Saint produit une ardeur si grande que toutes les parties de l'âme remplies de suavités ineffables sont comme fondues et unies dans un acte d'amour d'une extrême simplicité. »

Ch. 74. « Quand l'âme parvient à se connaître elle-même, elle se procure une certaine ferveur et une certaine humilité qui plaît à Dieu. En effet, ne s'embarrassant pas des sollicitudes de cette vie, elle produit un amour de la paix qui lui fait rechercher le Dieu de paix, mais elle est promptement distraite de cet amour, soit que les sens la trahissent, soit que la nature, qui est faible et pauvre, ait bientôt consumé son bien.

Mais l'amour embrasé que l'Esprit-Saint met au cœur est tout tourné vers la paix; il est constant, il saisit toutes les puissances de l'âme et les fait aspirer à Dieu; il ne sort pas du cœur, il réjouit l'homme tout entier, l'entraînant à une charité immense et pleine de délices. Il faut connaître cet amour ardent et arriver à le posséder; car l'amour naturel marque bien sans doute que la nature est, grâce à la pratique des vertus, dans un bon état; mais il ne peut procurer à l'âme l'affranchissement de ses passions, comme le fait l'amour spirituel. »

Les grâces consolantes n'ont jamais suffi à conduire une âme à la perfection; les épreuves, les tentations sont aussi nécessaires; c'est ce que saint Diadoque explique très nettement :

Ch. 69. « D'ordinaire au commencement, la grâce éclaire l'âme d'abondantes lumières, mais plus tard, pendant que la lutte se poursuit, elle agit dans l'âme qui s'adonne à la contemplation divine d'une manière cachée et mystérieuse. Au début nous sommes remplis de joie quand nous pénétrons dans les choses divines : c'est la joie des ignorants qui apprennent des choses nouvelles. Plus tard, quand la lutte continue, il faut que nous nous gardions libres de tout désir de vaine gloire. Nous devons alors sans doute nous affliger, mais modérément, d'être comme délaissés par Dieu; mais nous ne le sommes que pour devenir plus soumis et plus aptes à Le glorifier; à notre peine doit donc se joindre la joie dans l'espérance du bien » (qui résultera de l'épreuve).

Ch. 77. « La grâce, dès le moment où nous sommes baptisés, réside secrètement dans la partie suprême de l'âme, mais d'une présence qui échappe à nos sens. Quand nous en arrivons à aimer Dieu de tout notre cœur, alors, d'une manière qui ne peut s'expliquer, elle communique à l'âme, par le sens spirituel, une partie de ses biens. Alors celui qui veut garder sûrement ce qu'il a éprouvé, est facilement amené à renoncer à tous les biens de cette vie pour acheter le champ où est enfoui son trésor... Selon la mesure des progrès que fait l'âme, le don de Dieu l'éclaire sur la bonté divine. Cependant Dieu permet alors aux démons d'assaillir plus violemment cette âme, afin qu'elle apprenne à discerner le bien du mal, et qu'étant purifiée (par ses luttes) elle devienne plus soumise, humiliée qu'elle est par les turpitudes dont les démons remplissent son esprit. »

Saint Diadoque insiste beaucoup sur ce fait que souvent l'âme a, tout à la fois, des pensées saintes et des pensées honteuses. Il dit entre autres choses à ce sujet :

Ch. 85. « Au début, dans ceux qui sont baptisés, la grâce cache sa présence, attendant que l'âme se décide (au bien). Quand quelqu'un se tourne de tout son cœur vers Dieu, Dieu alors, en se faisant sentir d'une façon spirituelle et inexplicable, se montre présent au-dedans de l'âme. Il attend de nouveau les efforts de cette âme, et en attendant, Il permet au démon de lancer ses traits jusqu'au fond de cette âme, afin de l'amener à chercher Dieu avec plus de ferveur et d'humble soumission. Si, ensuite, elle se met à faire des progrès dans l'observation des commandements, alors le feu de la grâce pénètre le cœur, même dans sa partie plus extérieure, et consume l'ivraie de cette terre qu'est l'homme. Quand celui qui soutient le bon combat pratique bien toutes les vertus et se détache de tout, ne voulant plus rien posséder, alors la grâce pénètre plus avant, embrase l'âme tout entière d'un feu d'amour très violent. Alors les traits enflammés du démon sont comme éteints. Cependant parfois Dieu permet à ce démon plein de méchanceté d'assaillir cette âme elle-même qui a fait tous ces progrès, et Il la laisse dans les ténèbres, non seulement parce que la lutte est occasion de victoires, mais aussi parce que l'homme doit encore progresser dans l'expérience des choses spirituelles. »

A. Saudreau.

Saint François d'Assise

Saint Paul déclarait prêcher une doctrine, un évangile qui était une folie pour les Gentils. Il reconnaissait en même temps que les Grecs recherchaient la sagesse : *Graeci sapientiam quaerunt.* N'est-ce pas affirmer que la morale chrétienne, en ce qu'elle présente de plus parfait et lorsqu'elle devient l'ascétisme, le mysticisme, la sainteté, doit nécessairement confondre la sagesse purement humaine? De nos jours, nombre de moralistes, de philosophes, d'esprits cultivés, d'honnêtes gens, recherchent, eux aussi, la sagesse dans les limites de la raison humaine. Comme le peuple grec, et après lui, ils en viennent à poser en règle pratique fondamentale de leur idéal moral l'antique adage : μηδέν ἄγαν, rien de trop. Pour beaucoup d'entre eux ce prétendu juste milieu ne diffère guère de la médiocrité épicurienne, qui fuit les inconvénients des vices contraires, sans requérir l'amour proprement dit de la vertu. A égale distance des sommets dans le lit de la vallée se trouve une petite voie, bien plate, et partant plus sûre; c'est l'unique voie de la vertu, celle par laquelle il convient à tous sans exception de cheminer.

Le défaut de cette conception opportuniste du juste milieu est de supprimer toutes les grandeurs, l'héroïsme, l'ascétisme, le mysticisme, tous les idéals élevés qui dominent l'étroit bon sens pratique, toutes les folies du sacrifice, de la croix, de la sainteté.

Dans l'antiquité déjà et chez les Grecs mêmes, l'insuffisance de la règle du juste milieu avait été dénoncée par les esprits

les plus élevés, notamment par les Platoniciens. Aristote, qui avait été et demeura toujours en partie disciple de Platon, élargit singulièrement la conception du juste milieu. C'est ainsi que dans la Morale à Nicomaque, il défend et recommande la magnanimité, vertu qui nous porte à des actions d'une exceptionnelle et extrême générosité. Mais bien plus, ayant sous les yeux les exemples extraordinaires des sages et des héros de la Grèce, Socrate, Léonidas, etc..., qui avaient sacrifié leurs vies à la vérité et au devoir, et dont la gloire ou la vertu n'était transcendante que parce qu'elle était sortie de cet étroit juste milieu, Aristote enseigna que les héros et les génies étaient souvent conduits par une inspiration venant de Dieu, supérieure à la raison, faculté de la juste mesure. On ne saurait trop admirer la sagesse et la compréhension du génie d'Aristote. En conservant la notion de juste milieu et en admettant toutefois l'inspiration divine, il élargissait assez la théorie et il posait une pierre d'attente sur laquelle la doctrine chrétienne pourrait venir s'établir et s'insérer.

Saint Thomas fit sienne la théorie aristotélicienne et il l'appliqua aux enseignements de la foi, car la grâce ne détruit pas la nature. Les vertus morales consistent évidemment dans le juste milieu. Même la magnanimité tient le milieu entre la témérité et la timidité. Le véritable héros expose généreusement sa vie et sa fortune, mais seulement dans les circonstances graves et sans excès démesurés. Il n'en est plus tout à fait de même des vertus théologales qui ont Dieu pour objet. A vrai dire et simplement parlant, elles ne consistent plus dans le juste milieu. « La mesure d'aimer Dieu, devait dire plus tard saint François de Sales, c'est d'aimer Dieu sans mesure ». A plus forte raison les dons divins qui nous disposent à l'influence de l'Esprit-Saint n'ont-ils pas pour règle la *ratio*, la faculté de juste mesure. Et à cette occasion saint Thomas ne manque pas de citer le texte d'Aristote : « Il ne convient pas que ceux qui sont mus par un instinct divin soient dirigés selon la raison humaine, mais qu'ils suivent leur instinct intérieur, car ils sont mus par un principe supérieur à la raison (1). »

(1) « His qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. » (I^a II^{ae}, q. 68, a. 1.)

Mais si les dons du Saint-Esprit et les vertus théologales, foi, espérance, charité, ne consistent pas en soi dans le juste milieu, si ces vertus, ces dons, et toutes les inspirations ou charismes ne doivent pas être régis par la raison humaine, qui garantira les âmes des illusions de l'orgueil, des exagérations capables de causer du scandale ? Les philosophes anciens eussent pu difficilement imposer une règle aux inspirations de l'instinct intérieur, prétendu divin. Il n'en est pas de même dans le christianisme. Nous voyons dès les origines saint Paul imposer une règle et des bornes aux manifestations extérieures des inspirés. Nous ne pouvons avoir trop d'amour de Dieu, mais nous pouvons exprimer cet amour d'une manière excessive et intempestive; il convient que chacun parle et agisse sagement selon sa condition. En ce sens et de notre part, les vertus théologales elles-mêmes retombent sous la règle du juste milieu (1). Et c'est au magistère de l'Église catholique qu'il appartient de fixer des bornes à l'action des âmes inspirées et de juger de la valeur de leur inspiration. Car l'Église n'agit point par une raison humaine, mais par une raison divinement assistée. Les dons de l'Esprit dans l'Église pourront donc s'exercer avec une liberté, un héroïsme ou une sainteté qui transgressera les bornes du juste milieu rationaliste et humaniste, mais ils devront toujours être soumis, réglés par l'autorité ecclésiastique qui les empêchera d'excéder toute mesure.

La vie de saint François d'Assise nous semble être l'un des exemples les plus capables d'illustrer cette doctrine (2). Dès

(1) « Per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra... in quantum debemus ferri in Deum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. » (*Summa theol.*, I[a] II[æ], q. 65, a. 4.)

(2) Voir Joergensen, *Saint François d'Assise*. On trouvera dans Le Monnier, *Histoire de saint François*, t. II, d'excellentes considérations sur les vertus du saint. L'auteur d'ailleurs n'a fait que suivre Thomas de Celano dont la *Legenda prima* et la *Legenda secunda* sont les principales sources à consulter (édition *Ed. d'Alençon*). Viennent ensuite la *Legenda trium sociorum*, le *Speculum perfectionis*; les opinions de Sabatier sur le *Speculum* ne peuvent être suivies qu'avec beaucoup de réserves. D'après les critiques les plus autorisés, le véritable esprit mystique et ascétique de saint François est contenu dans la seconde partie de la *Legenda secunda* de Thomas de Celano.

son adolescence, dans la période critique où le caractère en formation s'accuse le plus, François est lancé dans la course aux plaisirs et il y tient la première place à une grande distance devant ses compagnons. Ce n'est pas qu'il soit beau et d'une noble stature, il est au contraire petit, brun, mais très vif. Plus tard il se comparera à une petite poule noire qui ne peut contenir sous ses ailes tous ses poussins. Son père, Pierre de Bernadone, était le plus riche marchand d'Assise. François, plus ingénieux négociant que son père, n'était pas avare mais prodigue. Il disposait de beaucoup d'argent qu'il jetait par les fenêtres, aimant le fracas, la pompe extérieure, l'ostentation et le décor. Grand organisateur de festins et de mascarades, aimant singulièrement les chants et les cantilènes, il parcourait les rues d'Assise très tard, le soir, scandalisant les bourgeois par ses frasques et jouissant par-dessus tout de ce scandale. Pour étonner la galerie, il se fit confectionner un vêtement de velours d'un prix inouï au beau milieu duquel il eut soin de coudre une large loque. Empressons-nous de noter, en soulignant le fait, que ses mœurs, parmi ce premier débordement de la jeunesse, demeurèrent toujours pures, ce qui prouve que François conservait un certain idéal de noblesse jusque dans ses excentricités. Il était spontanément magnifique, à tel point que sa mère lui reprochait de se conduire en « fils de grand seigneur » plutôt qu'en fils de marchand enrichi. Beaucoup parmi ceux qui le connaissaient le mieux prophétisaient qu'il deviendrait quelque chose de grand (1).

C'est à cette source que nous puiserons la plupart des faits et des exemples.

(1) « Usque ad vigesimum quintum ætatis suæ annum tempus suum miserabiliter perdidit et consumpsit. Immo super omnes coætaneos suos in vanitatibus male proficiens, incentor malorum et æmulator stultitiæ abundantius exsistebat. Admirationi omnibus erat... in scurrilibus et inanibus verbis, in cantilenis, in vestibus mollibus et fluidis, quia prædives erat, non avarus sed prodigus... » (Thomas de Celano, *Legenda prima*, ch. I.) — « In curiositate etiam tantum erat vanus, quod aliquando in eodem indumento pannum valde carum panno vilissimo consui faciebat. Erat tamen quasi naturaliter curialis in moribus et in verbis... ; imo cum sic esset juvenis jocosus, proposuit turpia sibi dicentibus minime respondere... ut a multis, qui cognoscebant eum, diceretur aliquid magni facturum. » (*Legenda trium sociorum*, c. I.) Il se peut que cet habit mi-partie magnifique et laid ait été un vêtement de jongleur. Saint François éprouvait un

Cette vie de plaisirs, de joyeux festins, de fanfaronnades, ne tarda pas à lui paraître insuffisante et creuse ; elle ne menait à rien de solide et de grand. D'autre part le métier de marchand sentait trop la roture. Comme tant d'autres, mais avec plus de passion, François avait lu et relu les romans de la Table Ronde. La carrière chevaleresque le tenta. A cette époque précisément, le pape Innocent III avait fort à faire contre les troupes de Frédéric II. Devenir un paladin de la papauté et de l'Italie contre la Germanie, quel rêve ! Ce projet enflamma, enfiévra l'esprit et le cœur du jeune homme. Il se procure aussitôt un équipement magnifique, qu'il donne d'ailleurs d'un geste magnanime à un noble soldat pauvre. La nuit suivante, en songe, il se voit amené par un personnage mystérieux au centre d'un palais splendide et spacieux ; les murs sont tapissés de panoplies. Le personnage ou la voix lui assure qu'il deviendra le seigneur de ce palais. Il croit à ce songe comme à une révélation divine. Le matin il se lève, achète une nouvelle armure et part sur un cheval de bataille, enthousiasmé, le visage rayonnant de plaisir et de joie, l'œil en feu. Les habitants lui demandent la cause de son bonheur, il leur répond : « Je veux devenir un grand prince (1). » L'ardeur de ses désirs lui donne réellement la fièvre ; à la seconde étape il est contraint de s'aliter. Dans un nouveau songe, la Voix lui conseille de ne pas s'obstiner à suivre le serviteur ; c'est au Maître même qu'il doit obéir, il faut revenir à Assise.

Immédiatement François renonce à son entreprise. Il vend son coursier, troque son costume guerrier contre un habit commun et reprend la route de sa ville natale. D'aller guerroyer en Apulie, il n'en est plus question. Le jeune homme a changé d'avis. Il ne veut plus qu'on lui parle de guerre. Remarquons que cette volte-face dans ses projets ne produit en lui aucune déception, aucune tristesse. De même qu'il était, selon l'expression du chroniqueur, « tout à fait extravagant de joie » au départ, ainsi est-il joyeux au retour, car Dieu doit lui manifester sa grande vocation (2).

attrait spontané et irrésistible pour l'état de troubadour et nous verrons qu'il surnaturalisa cette forme de sa vocation.

(1) « Tanto vero lætior solito est effectus, ut pluribus admirantibus et quærentibus, unde sibi esset tanta lætitia, responderet : Scio me magnum principem affuturum... » (*Legenda trium sociorum*, c. II.)

(2) « Et sicut in prima visione fuerat quasi totus extravagatus præ

Ses premières démarches dans la voie de la sainteté ne semblent pas, dès l'abord, moins démesurées que ses tentatives de vie joyeuse et chevaleresque. Sa conversion eut pour cause décisive une sorte d'extase survenue dans une rue d'Assise. François avait repris sa vie joyeuse. Dans un banquet nombreux et bruyant il avait été élu roi des plaisirs par ses compagnons, et comme emblème de sa royauté ceux-ci lui avaient offert un sceptre. Après le festin, au cours de la promenade nocturne, il se sent envahi par une douceur ineffable, il perd conscience de ses sens, s'arrête comme paralysé. Il avoua dans la suite qu'il fut tiré à grand'peine de ce ravissement par les interpellations de ses compagnons, venus à sa recherche. Ces derniers lui demandèrent en plaisantant s'il était ainsi ravi en extase par la contemplation de sa fiancée. François leur répondit fort sérieusement que la fiancée qui lui était apparue était la plus noble, la plus riche et la plus belle dame qu'on eût jamais vue. Cette dame était la pauvreté évangélique (1).

Il est évident que saint François depuis quelque temps était travaillé sourdement par un idéal de perfection religieuse. Il connaissait certainement la parole de Jésus au jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, va, et vends tout ce que tu possèdes. » A cette époque, en effet, le conseil de la pauvreté évangélique faisait la préoccupation des âmes chrétiennes. Des essais, d'ailleurs téméraires, avaient été tentés pour rétablir

magna laetitia, sic... versus Assisium revertitur festinanter, laetus et gaudens quamplurimum expectans voluntatem Domini, immutatusque jam mente in Apuliam ire recusat... » (*Id.*, ibid.)

(1) « Postquam vero Assisium est reversus, non post multos hos dies quodam sero a sociis suis eligitur in dominum... ipse portans baculum quasi dominus parum retro ibat post illos non cantando. Et ecce subito visitatur a Domino tantaque dulcedine repletur cor ejus, quod nec loqui, nec moveri poterat... quod, sicut postea ipse dixit, si fuisset tunc frustratim incisus, non potuisset se de loco movere... Ipse sponsa fuit vera religio, quam suscepit, ceteris nobilior, et ditior, et pulchrior paupertate. » (*Legenda trium sociorum*, c. III.) Nous n'avons aucune raison de douter de l'authenticité et de la véracité de ce récit. Cette vision fut même plus décisive, plus effective que celle du chemin de Spolète interprétée par les trois compagnons par analogie avec la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas. Or saint François ne fut pas converti sur le chemin de Spolète, puisqu'il revint ensuite à ses plaisirs. Sa conversion fut graduelle.

parmi les fidèles la vie commune. C'est pourquoi la conversion à la perfection chrétienne fut d'abord envisagée par saint François comme une conversion à la pauvreté évangélique.

Étant donné ce que nous savons déjà de la générosité et de la hardiesse de notre héros, nous pouvons nous attendre à ce qu'il accomplisse en quelques étapes le renoncement à toute espèce de possession. Il invite d'abord, à la stupéfaction de sa mère, tous les pauvres qu'il rencontre à la table de famille ; les mendiants prennent la place des compagnons de fête. François se jure de ne refuser l'aumône à personne. Son escarcelle étant bientôt vidée, il donne son bâton, son chapeau, sa ceinture ; il entraîne le pauvre à l'écart et lui passe sa chemise. Mais tout cela est peu de chose ; faire la charité ne suffit pas, il faut se faire pauvre soi-même. Avant d'accomplir ce pas décisif, le jeune homme hésite ; c'est que, malgré sa témérité plus apparente que réelle, il ne laisse pas d'être avisé et de se défier beaucoup de ses propres forces. Et à ce signe même nous pouvons diagnostiquer que cette fois la vocation est sérieuse.

Le jeune homme conçoit le projet de faire l'essai réel et effectif de la pauvreté dans un pèlerinage à Rome. Il part. Arrivé au tombeau de l'apôtre saint Pierre, il rencontre un groupe de pèlerins, hommes du peuple, modestes bourgeois, qui déposent leurs aumônes derrière la grille avec cette parcimonie coutumière aux fidèles. François, à cette vue, se sent saisi par un de ces mouvements de générosité et de magnificence dont il n'était pas maître, et puisant dans son escarcelle une pleine poignée de pièces d'or, il les sème à travers la grille d'un geste large et royal. La pluie d'or carillonna sur le pavé des dalles et les pièces roulèrent jusqu'au tombeau. Les pèlerins considérèrent avec stupéfaction ce jeune homme follement prodigue. François était heureux ; en plus de son acte de générosité, il avait étonné ce peuple de pèlerins au cœur médiocre. Tout le François d'avant la conversion, avec son amour mélangé de bien et d'ostentation, nous semble symbolisé par ce geste princier qui sème les pièces d'or. Mais immédiatement il courut échanger ses habits contre les haillons d'un pauvre et il mendia l'aumône sous le portail de Saint-Pierre.

Les principaux faits de la conversion définitive et de la vie religieuse de saint François sont assez connus pour que nous

n'ayons pas à les relater. Il nous suffira de les mentionner. Revenu à Assise, il commence son existence de pauvre et d'ouvrier. Il répare comme un manœuvre les murs de Saint-Damien. Il vient mendier son pain dans les rues de sa ville natale, couvert de haillons, la figure défaite, les cheveux et la barbe négligés ; les gamins le poursuivent à coups de pierres et d'immondices. Son père le recueille, mais l'emprisonne dans la cave. Il réussit à se sauver. Cité devant le tribunal de l'évêque, il restitue à son père tout ce qu'il en a reçu et comparaît nu devant les témoins et les juges. L'évêque lui donne gain de cause. Heureux d'avoir conquis sa pleine liberté, il part en chantant à travers les bois et la montagne ; des brigands le rencontrent et lui demandent qui il est, il répond : « Je suis le héraut du grand roi. » Ils le considèrent comme un insensé, le saisissent par les mains et les pieds et le projettent dans la neige du fossé. A quelque temps de là, dans l'église de la Portioncule, François entend lire, dans l'Évangile du jour, le récit de la mission des Apôtres. Ces paroles sont pour lui une lumière. Alors, définitivement, il comprend quelle est sa vocation : par la folie de la prédication il convertira le monde. Il se met à prêcher. On l'écoute, on le suit. Les premiers de ses disciples se joignent à lui. Il les envoie en mission deux à deux par les villages. Ils sont regardés par les uns comme des saints, par d'autres comme des fous. Des jeunes femmes fuient à leur approche. Fréquemment ils sont persécutés, maltraités, lapidés. Rentrés de mission dans leur grange près d'Assise, ils souffrent du froid, de la faim, mangent des raves au lieu de pain, se livrent à une contemplation continuelle (1). Tels sont les premiers débuts de l'ordre des Mineurs.

∴

Un tel genre d'existence, une telle liberté d'esprit et d'allures, chez saint François et ses disciples, pouvait les exposer à

(1) « Mulieres juvenculæ videntes eos a longe fugiendo pavebant. » (*Legenda trium sociorum*, c. IX.) — « Conversabantur in eodem loco cum beato patre filii et fratres omnes, in labore multo et inopia universarum rerum, sæpissime omni panis solatio destituti, solis contenti rapis quas per planitiem Assisii huc atque illuc in angustia mendicabant. » (*Legenda prima*, c. XVI.)

de très graves tentations. Des caractères de cette trempe, de cette audace, sont, d'ordinaire, extrêmement indépendants ; ayant bravé toutes les conventions sociales, brisé les cadres de la vie bourgeoise, n'ayant rien à perdre, ils glissent peu à peu par une pente insensible dans une insolence superbe, quand ce n'est pas dans le cynisme. Diogène vivait pauvre dans un tonneau ; les Grecs l'admiraient beaucoup, mais Platon remarquait plaisamment qu'on apercevait, à plein, l'orgueil à travers les trous de son manteau. Les Vaudois avaient débuté par une vie chrétienne fondée sur la pauvreté évangélique, ils avaient obtenu l'autorisation de prêcher, mais ils n'avaient pas tardé à verser dans les hérésies, dans le schisme et même dans l'immoralité. François d'Assise fut toujours préservé de ces illusions et de ces chutes, non pas tant par l'idéalisme spontané de sa nature, lequel eût pu être un danger de plus, que par son humilité profonde, sa défiance de soi, son obéissance intégrale et absolue à l'autorité ecclésiastique. — « Je n'admire pas l'excès d'une vertu, a écrit Pascal, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée ; car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. » Ce qui a toujours empêché saint François de tomber, ce qui lui a permis de se maintenir en équilibre sur la voie étroite et vertigineuse où il s'était engagé, c'est la folie de l'obéissance. Il aimait à s'appeler un héraut, un troubadour, un bateleur, mais il possédait un balancier dont les extrémités étaient d'un côté la générosité, de l'autre l'obéissance, c'est pourquoi il put atteindre sans chute aux plus hauts sommets. S'il n'avait été humble et obéissant au même degré qu'il était hardi et généreux, il eût été précipité comme tant d'autres dans l'esprit de réforme et de révolution.

Dès les débuts de son apostolat, il commença par se soumettre entièrement à l'évêque d'Assise. Ce prélat, par une disposition providentielle, était doué d'un esprit élevé en même temps que d'une volonté énergique. Il comprit ce qu'il y avait de divin dans la vocation de saint François et le soutint seul contre tous. Ainsi le genre de vie inauguré par le fondateur et ses disciples fut, dès l'origine, accepté et légitimé par l'autorité épiscopale. Bien plus, le saint ne prêchait jamais, dans quelque localité que ce fût, sans l'agrément du curé, et il recommandait instamment à ses compagnons d'en agir toujours ainsi. Dans le *Testament* qu'il laissa à ses frères et qui contient

quelques-uns des enseignements auxquels il tenait le plus, saint François a écrit cette réflexion si sublime dans sa simplicité :

« Le Seigneur m'a donné et me donne encore une foi si grande dans les prêtres, qui vivent selon la règle de la sainte Eglise romaine, que, même s'ils me persécutaient, j'aurais recours à eux. Et si je possédais une sagesse comparable à celle de Salomon et si je rencontrais de pauvres petits prêtres dans les paroisses où ils demeurent, je ne voudrais pas prêcher contre leur volonté. Et ceux-là et tous les autres je veux les craindre, les honorer et les aimer comme mes maîtres ; et je ne veux pas voir leur péché parce que je discerne en eux le Fils de Dieu et ils sont mes supérieurs (1). »

Une vénération si volontaire et pour ainsi dire si préconçue envers les moindres autorités de l'Église devait forcément maintenir saint François dans la voie traditionnelle de l'orthodoxie. D'ailleurs rien en lui de cet esprit de réforme qui critique le prochain et prétend renouveler le monde par la violence. Il défendait à ses disciples de blâmer les chrétiens qui, demeurant dans le monde, se permettent un certain luxe de vie. Par une admirable largeur d'esprit, très rare chez les fervents, saint François admettait que d'autres pussent mener une existence riche, somptueuse, absolument opposée à la sienne. — A peine eut-il rédigé un projet de règle, qu'il vint avec ses onze premiers disciples la soumettre au pape Innocent III. Il se lia intimement avec le cardinal Hugolin et se laissa docilement guider par ses conseils. Plus tard, quand il fallut donner une forme définitive aux constitutions de l'ordre, saint François, dont l'esprit tout d'invention, de liberté, de dénûment absolu, répugnait invinciblement aux contraintes d'une organisation méthodique et forcément temporelle, saint François accepta des concessions qui lui furent infiniment dures et mortifiantes. Il faudrait être apôtre soi-même pour savoir à quel point un fondateur est attaché aux points de règle qu'il considère comme essentiels à son œuvre. La plu-

(1) *Speculum perfectionis*, p. 309 : « Et nolo in ipsis considerare peccatum quia Filium Dei discerno in ipsis, et domini mei sunt. » — « Et quia ab initio meæ conversionis posuit Dominus in ore episcopi Assisii verbum suum ut mihi consuleret et bene confortaret in servitio Christi... » (*Speculum*, p. 24.)

part des articles qui lui étaient le plus chers étaient corrigés, modifiés, jusqu'à en être altérés ou simplement supprimés. Les paroles de l'Evangile sur la mission des Apôtres qu'il avait entendues à l'église de la Portioncule et qui avaient été pour son âme incertaine, en quête d'une vie nouvelle, la lumière révélatrice indiquant la voie : « Allez, soignez les lépreux, acceptez gratuitement, donnez de même, ne prenez ni or, ni argent, ni bourse, ni bâton, ni manteau pour la route ; quand vous entrerez dans une maison, dites d'abord : Paix à cette maison, et mangez et buvez ce qu'on vous offrira... », ces paroles qui avaient été le principe générateur et comme l'embryon même de son œuvre, qu'il avait méditées chaque jour jusqu'à se les convertir en chair et en sang, saint François les vit éliminer et exclure de sa règle. Combien ce sacrifice lui fut douloureux ! N'était-ce pas le cœur même qu'on lui arrachait tout sanglant de la poitrine ? Et de fait, depuis lors, il ne mena plus qu'une vie mourante.

Il ne cessa pas cependant de se soumettre. Il voulait obéir jusqu'à la fin au cardinal Hugolin. Il avait d'ailleurs l'intuition qu'il n'était pas doué de l'esprit de système et du génie de l'organisation. C'est pourquoi, donnant un exemple extraordinaire de connaissance de soi et d'humilité, il se démit de sa charge de supérieur général et désigna comme successeurs, Pierre de Catain et le trop fameux Elie de Cortone (1).

(1) En réalité, Elie de Cortone fut, après saint François et de son vivant, le supérieur effectif. Il avait été un des premiers compagnons et disciples préférés du saint. A l'encontre de François, il était doué du génie de l'administration et de l'organisation disciplinaire. Il lança l'ordre dans la voie des études, fonda des couvents, construisit une église magnifique à Assise pour le tombeau de saint François. Violemment énergique, il abusait de son autorité, c'est ainsi qu'il avait mis dans sa poche et fait disparaître une première règle rédigée par le saint. Le frère Léon, s'étant opposé à son dessein de construire l'église d'Assise, fut flagellé. Plus tard Elie de Cortone par son absolutisme souleva de telles oppositions parmi les provinciaux de France et d'Angleterre que le pape Grégoire IX (ex cardinal Hugolin) dut renoncer à le soutenir plus longtemps. Elie ne se soumit pas, sortit de l'ordre, s'entendit avec l'empereur Frédéric II, fut excommunié, ne se repentit et ne reçut l'absolution que sur son lit de mort. (Voir E. Lempp, *Frère Elie de Cortone.*) Frère Elie était cependant un caractère supérieurement doué à qui il ne manqua que l'humilité pour compléter l'œuvre de saint François.

Redevenu simple frère, il obéissait avec la ferveur d'un novice au frère gardien, ou, à défaut, au religieux qui l'accompagnait, quel qu'il fût. Il se consolait de ne pouvoir imposer la règle dans toute sa rigueur première en la pratiquant d'autant plus rigoureusement (1).

Ayant ainsi donné les preuves les plus héroïques d'humilité, d'abnégation de soi, le fondateur, dont l'autorité morale sinon disciplinaire demeurait entière, pouvait prêcher en paroles à ses fils la soumission et l'obéissance. Il était mort à toute volonté propre et avait donc le droit de demander à ses disciples d'obéir « comme des cadavres », car la comparaison est de lui. Ce sont, à n'en pas douter, ses compagnons de la première heure, les trois frères Ange, Rufin et Léon, qui ont rapporté le trait suivant au biographe officiel, Thomas de Celano : un jour, saint François, causant avec ses disciples, leur dit en soupirant : « Je ne sais s'il existe au monde un seul religieux parfaitement obéissant. » Inquiétés dans leurs consciences par cette observation, les frères demandent : « Père, dis-nous quel est le parfaitement obéissant. » Saint François répond : « Prenez un cadavre ; comme vous le disposerez, il demeurera ; si vous l'élevez sur le trône, il regardera en bas ; si vous l'habillez de pourpre, il en paraîtra deux fois plus pâle (2). » Le saint, on le voit, s'il aimait les élans généreux de l'âme, la spontanéité du cœur et de l'esprit, était, par compensation, d'autant plus profondément persuadé de la nécessité absolue de l'obéissance.

***

Nous avons insinué que saint François avait traversé des

(1) L'attitude de saint François au sujet de ces compétitions nous semble très nettement caractérisé par ce passage du *Speculum* : « Erat in regula plura scribi..., sed postquam ea ostendebat fratribus, videbantur eis gravia et importabilia... Et quia valde timebat scandalum et in se et in fratribus, nolebat contendere cum ipsis, sed condescendebat invitus voluntati eorum et coram Domino se excusabat. » Ch. 2, p. 6 (Sabatier). Cette attitude est caractéristique de la personnalité du saint, il n'aimait pas la manière forte et cédait par crainte du scandale et des querelles ; dans son humilité, il s'en excusait auprès de Dieu et redoublait de ferveur, prêchant d'exemple.

(2) « Quod si statuatur in cathedra, non alta sed ima respiciet ; si collocetur in purpura, duplo pallescet. Hic, inquit, verus obediens est... » (*Legenda secunda*, c. 112.)

épreuves mortelles dans sa tâche de fondateur. On pourra donc s'étonner qu'il ait conservé jusqu'au terme de son existence cette joie poétique qui a fait de lui le plus joyeux des saints. On a remarqué que la gaîté est surtout une qualité du tempérament, tandis que la joie est un don de l'âme. Saint François fut à la fois gai et joyeux. Il était né d'une mère française, provençale. Dans sa jeunesse, il avait extrêmement aimé les plaisanteries, les « galéjades ». Il conserva toujours l'amour de la lumière, du soleil, des cigales, des cantilènes. Il avait sans doute appris dans son enfance à toucher de la viole. A défaut d'instrument, il se servait de deux bâtons, et il accompagnait son chant en les frottant l'un l'autre. Une sorte de délire divin s'emparait de son âme, de tout son corps. Dès qu'il se mettait à chanter, la source de la gaîté et de la joie ne tardait pas à couler de son cœur en flots brillants et harmonieux. Cette inspiration divine saisissait quelquefois saint François au milieu de sa prédication ; son langage devenait alors une véritable poésie qu'il mimait par des gestes et même par une sorte de danse rythmique. Il parlait toujours d'abondance, d'inspiration ; que si l'inspiration lui faisait défaut, il donnait à l'assemblée sa bénédiction (1).

Le renoncement à toutes choses, même à la science livresque, l'absence de soucis matériels, la vie libre contribuèrent sans doute aussi à développer chez saint François la gaîté et la joie. Il chantait la nature en héraut divin qui a erré au grand air et contemplé chaque jour les merveilles de la création. Presque toutes ses comparaisons sont empruntées à la nature. Il disait que le frère Mineur doit toujours faire oraison et prendre sa nourriture dans les airs comme les hirondelles ; il voyait

(1) Ayant *à comparaître* devant le pape Honorius, il avait composé avec soin et appris mot à mot son sermon. Au moment de prendre la parole devant le collège des cardinaux, toutes les pensées et paroles qu'il avait si péniblement élaborées s'étaient envolées. Il avoua humblement ce manque de mémoire et se mit à improviser. La fièvre de l'inspiration le gagna, il exultait et trépignait au point de mouvoir les pieds en cadence : « Et quidam cum tanto fervore spiritus loquebatur, quod non se capiens præ lætitia, cum ex ore verbum proferret, pedes quasi saliendo movebat, non ut lascivus, sed ut igne divini amoris ardens... » (*Legenda prima*, c. XXVII.) — « Quandoque vero nihil scions loqui, benedictione data, ex hoc solo maxime prædicatos populos dimittebat. » (*Ibid.*)

le démon tenter les frères Mineurs et tâcher de les faire tomber comme les étoiles tombent du ciel. Il détestait les hautes et massives maisons de pierre, c'est pourquoi il avait ordonné qu'on n'habitât que des petites maisons de planches. Son génie libre et ailé préférait la cabane du bûcheron ou la hutte des Pères du désert aux palais princiers, lesquels ne sont souvent que des prisons plus magnifiques et plus rigoureuses. Celui-là connaissait par expérience la poésie des routes, celui qui disait : « Notre sœur l'alouette a un capuce comme les moines et elle est humble : elle court le long des routes pour trouver quelques grains de blé ; elle vole vers le ciel en louant le Seigneur, et ses ailes sont couleur de terre comme doit être l'habit des pauvres religieux (1). »

L'amour des créatures et surtout du Créateur, le détachement de toutes choses furent les sources les plus ordinaires de la joie chez saint François. Il ne faudrait pas cependant se faire illusion et se persuader que cette joie fut toujours spontanée et infuse ; elle fut souvent une conquête de la volonté. Le cantique du soleil, le chef-d'œuvre du saint, est fort connu, mais on ne sait pas assez dans quelles circonstances douloureuses il a été composé, ayant été inspiré par une réaction héroïque de toute l'âme contre la tristesse envahissante. C'était en 1225, deux années avant de mourir ; saint François, très malade, avait complètement perdu la vue, il ne pouvait plus apercevoir la lumière du soleil ni celle du feu ; il était étendu sur un grabat, dans un taudis envahi par une telle multitude de rats qu'il ne pouvait plus ni dormir, ni prier, ni presque manger (2). Dans ce surcroît d'affliction il se remémora les enseignements du livre de Job et résolut de remercier de toutes les forces de son âme le Créateur pour les épreuves par lesquelles il gagnait le royaume céleste. Et c'est alors que ce pauvre

(1) *Speculum Perfectionis, cap. 113.*

(2) *Speculum Perfectionis, cap. 100.* « Duobus annis ante obitum suum dum esset apud Sanctum Damianum in cellulâ quadam factâ de storiis et summe affligeretur ex infirmitate oculorum, ita quod ultra spatium 11 dierum non poterat videre lumen diei nec etiam lumen ignis, factum est divinâ permissione ut ad augmentum afflictionis et meriti sui venirent tot mures in cellam illam quod die noctuque discurrentes super ipsum et in circuitu ejus non sinebant eum orare nec quiescere. Imo quando comedebat ascendebant supra mensam ejus... »

aveugle, comme Homère dans la fièvre de l'inspiration, songea à chanter la lumière et composa le *Cantique du soleil* :

Loué sois-tu, Seigneur, en toutes tes créatures
Et spécialement en messire le frère Soleil
Qui nous éclaire le jour durant
Et qui est beau et rayonnant et splendide...

Et saint François chanta non seulement le frère soleil, mais les sœurs étoiles qui sont « claires et précieuses et belles », et la sœur l'eau, qui est « utile et humble et chaste », et le frère feu, qui brille dans la nuit et qui est « beau et joyeux et robuste et fort ». Et tandis qu'il chantait, il oubliait ses épreuves et ses tristesses, car saint François, comme la plupart des pauvres, mais d'une manière plus héroïque et plus sainte, a souvent chanté pour ne pas pleurer, ajoutons même pour ne pas désespérer (1).

Saint François, en effet, eut à défendre la joie, la paix, l'espérance de son âme, non seulement contre les épreuves du dehors, mais encore contre les tentations intérieures exceptionnelles qui assaillent toujours à quelque tournant de la route ceux qui s'engagent dans la voie de la plus haute perfection (2). Les instincts de la concupiscence, soit au début quand ils sont d'abord attaqués, soit quand ils se sentent près de mourir, s'agitent et se défendent désespérément comme des vipères sous le talon qui les écrase. Les besoins les plus naturels exaspérés par de trop longues privations suggèrent des désirs monstrueux. Enfin les démons, par une permission spéciale de Dieu, peuvent aussi exercer la patience et la vertu des âmes les plus saintes. A diverses époques de son existence saint François eut à vaincre des tentations d'une extrême violence. Le *Speculum perfectionis* nous assure même que durant deux années consécutives il fut éprouvé au point qu'il s'isolait, ne pouvant se montrer à ses frères aussi joyeux que de cou-

(1) Voir *Speculum Perfectionis*, cap. 120 : « Imo quando magnâ gravabatur infirmitate ipse incipiebat cantare Laudes Domini quas fecerat de creaturis et postea faciebat socios suos cantare ut in consideratione laudis Domini obliviscereturur dolorum et infirmitatum suarum acerbitatem. » (*Ibid.*, cap. 119, p. 233.)

(2) *Legenda prima*, cap. XXVII : « Divina gratia protegente, multos timores, multasque angustias animi superavit. Manu ad manum cum diabolo confligebat... »

tume (1). Dès les débuts de sa conversion, dans la grotte solitaire près d'Assise, les tentations les plus excessives l'avaient assailli. Le démon faisait apparaître devant son imagination des fantômes difformes le menaçant de leurs infirmités s'il ne consentait au péché. Souvent il avait l'impression que Satan rôdait autour de lui, regardait par-dessus son épaule sur son livre de prières. Une voix lui susurrait à l'oreille durant des nuits entières qu'il était irrémédiablement damné. Dans les dernières années de sa vie, vers l'âge de quarante ans, saint François fut même obsédé par les insinuations du démon de midi. Il lui semblait que sa vie était inutile, qu'il s'était trompé de chemin, qu'il eût dû se marier, et il regrettait de ne pas posséder un foyer, une épouse et des petits enfants.

Ces tentations, saint François s'en délivrait d'ordinaire par une oraison prolongée, par des jeûnes, des pénitences, des disciplines. Que si la tentation persévérait, alors il combattait le démon, en héraut divin, corps à corps, *manu ad manum*, et le mettait en fuite par des procédés à la fois héroïques et bouffons. Une nuit, hanté par le désir de la paternité et de la famille, il se lève, saisit sa discipline et se flagelle jusqu'au sang. En même temps il vitupérait son corps : « Ah, ah ! frère âne, ricanait-il, voilà comment il faut te mener, voilà ta correction. » Cependant le désir ne s'évanouissant pas, François sort de sa cellule, se roule nu dans la neige, puis la saisissant à pleines poignées, il se met à confectionner patiemment sept bonshommes. Cela fait, il recule de quelques pas, considère son œuvre comme un artiste ses statues et se les interprète à lui-même : « Vois-tu, se dit-il tout haut, la grande là-bas, c'est ta femme, ces quatre petits sont tes deux fils et tes deux filles, les deux derniers sont ton serviteur et ta servante. Maintenant il faut te hâter de les vêtir, car ils vont mourir de froid, à moins que tu ne préfères continuer à servir Dieu seul. » Le compagnon intime du saint, frère Léon sans doute, attiré par le bruit, contemplait cette divine et héroïque comédie à la

(1) *Speculum perfectionis*, cap. 99 : De gravissima tentatione quam habuit ultra duos annos : « Ex hoc autem tantum affligebatur mente et corpore quod a consortio fratrum multoties se subtrahebat quia non poterat eis se ostendere lætum sicut consueverat. » — *Legenda secunda* : « Immittit ergo in eum diabolus gravissimam tentationem luxuriæ... », c. 82.

clarté bleuâtre de la lune. Mais à ce moment le démon vaincu abandonna la lutte, car saint François rentra dans sa cellule comme un héros vainqueur, exaltant et glorifiant à haute voix le Seigneur (1).

On le voit, la joie ne fut pas toujours chez saint François une émanation spontanée d'un tempérament heureux ou un don gratuit de l'âme, elle fut aussi la résultante d'une action énergique et quelquefois d'une lutte acharnée. Le saint aimait à se présenter comme le héraut, le troubadour et même « le fou » de Dieu (2). Mais cette folie était une science, la science de l'inspiration divine, de la Croix. A cette science le saint demeura fidèle jusqu'à la mort inclusivement. Durant les derniers jours, comme il n'avait plus la force de chanter, il priait ses disciples les plus chers, frères Léon et Ange, de le faire, leur redemandent fréquemment le *Cantique du soleil*. Il se sentait, disait-il, si intimement uni à son Seigneur et Maître qu'il ne pouvait s'empêcher de se réjouir en Lui et de le louer avec allégresse. Par une sorte de miracle, il recouvra toute sa voix immédiatement avant de mourir ; aussitôt il entonna avec force le psaume : « *Voce mea ad Dominum clamavi*, De ma voix j'ai crié vers le Seigneur. » Puis il rendit le dernier soupir. Et ainsi, comme le remarque son biographe et disciple Celano, saint François mourut comme il avait vécu, en chantant : *mortem cantando suscepit.*

(1) Voir Celano, *Legenda secunda*, II, 82. L'auteur ajoute : « Quidam spiritualis frater, qui tunc vacabat orationi, luna clarius incedente, totum intuitus est ; sanctus autem comperto postmodum quod ille se in nocte vidisset, dolens multum præcepit, ut rem nulli detegeret, donec in sæculo viveret. » Ce récit est absolument digne de foi, ayant sans doute été rapporté à Celano par le témoin même de la scène.

(2) Au chapitre général de la Portioncule de nombreux frères sages et doctes (sapientes et scientati) prièrent le cardinal Hugolin de persuader saint François de se rendre aux avis des sages et ils citaient saint Benoît, saint Augustin, saint Bernard. Sans rien répondre, saint François amena le cardinal par la main au milieu des frères et déclara que la voie des Mineurs était celle de l'humilité et de la simplicité. Car « Dieu lui avait révélé qu'il devait être un nouveau fou dans le monde, *novellum pazzum* ». Voir *Speculum Perfectionis*, IV 68. Joergensen a très bien démontré qu'il fallait lire *pazzum* au lieu de *pactum* (*Saint François d'Assise*, p. 350).

Telle fut cette existence extraordinaire, étrange, providentielle, toute vécue, semble-t-il, dans le dessein de nous montrer combien la sagesse humaine est en somme médiocre et combien la folie de l'apostolat et de la Croix, étant d'un tout autre ordre, surnaturel et divin, lui est infiniment supérieure. Toute cette distance infinie qui sépare la sagesse humaine de la sainteté chrétienne, provient avant tout de ce principe que le christianisme a placé le but de la vie hors de la vie, par delà l'espace et le temps. La sagesse humaine, quoi qu'on en dise, cherche le bonheur sur cette terre ; la folie de la Croix perd tout sur cette terre pour tout gagner dans le ciel. Or, dès lors que le but de la vie est déplacé, exhaussé jusqu'aux cieux, toute l'économie de l'existence est surélevée, et le juste milieu n'est plus le même. Le sage, qui ne poursuit que son bonheur en ce monde, dans la paix et la modération, s'étudie avec soin à éviter tout excès : μηδὲν ἄγαν, rien de trop. Mais l'apôtre qui poursuit l'avènement du royaume de Dieu pour lui-même et pour la société, qui s'efforce par des moyens héroïques de convertir le monde, embrasse un genre de vie ascétique et mystique qui étonne les modérés, les prudents de la terre, et même scandalise souvent les chrétiens tièdes et formalistes. En ce sens saint Paul disait : « Nous prêchons l'Évangile de Jésus crucifié, qui est une folie pour les Grecs et un scandale pour les Juifs. »

La vie de saint François, si on se place pour l'apprécier à un point de vue surnaturel, paraîtra simplement sublime. Etant données les mœurs du temps et la soumission du saint à l'autorité ecclésiastique, rien dans sa conduite ne transgresse les limites déterminées, non sans doute par une étroite sagesse humaine, mais par la doctrine chrétienne ascétique et mystique. Il n'est pas possible d'entraîner les hommes au bien, de les convertir, sans leur donner des exemples héroïques de force et de vertu. Il n'est pas possible que des chrétiens, des religieux puissent renouveler le monde en ne pratiquant qu'une petite existence honnête, modérée et bien sage. Le monde ne sera sauvé que par la folie de l'apostolat et de la mortification, par la folie de la Croix. C'est une vérité qu'il importe de ne pas oublier, afin que nous ne soyons pas trop partisans de la modération, de la sagesse grecque, de la science et des arts humains. « Dieu vous fera honte, disait saint François aux

savants de son ordre, avec votre science et votre sagesse, et j'ai confiance dans les jugements de Dieu, qu'il vous punira et que vous reviendrez à votre véritable état religieux, malgré vous et à votre grande confusion (1). » Notre honte et notre confusion à nous chrétiens qui faisons profession de suivre les conseils du divin Maître, et qui, tous, devons être en quelque manière des Apôtres, c'est de constater que nous suivons trop les conseils de la sagesse humaine, que par suite notre apostolat demeure relativement infructueux et que la société qui nous entoure, loin de se convertir, semble se pervertir. C'est ordinairement dans de telles circonstances que de véritables apôtres comme saint François et saint Dominique se lèvent, prêchent par des exemples héroïques de vertu plus encore que par leurs paroles, entraînent les foules et convertissent les peuples. Les grands exemples donnés par les ascètes, les mystiques et les saints, sont l'apostolat le plus éloquent et le plus efficace. Les nations seront sauvées non par les préceptes de la sagesse humaine, mais par la folie de la Croix, de l'exemple, de la prédication. *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes.*

L.-H. Petitot, O. P.

(1) *Speculum perfectionis*, cap. 59.

TEXTES ANCIENS

La bienheureuse Angèle de Foligno, née en 1248, en Ombrie, commença par mener une vie mondaine. Après sa conversion, son mari et ses enfants étant morts, elle vendit son château, se dépouilla de sa fortune et vécut, à l'ombre du couvent des Mineurs, dans une sévère pénitence, jusqu'à sa mort survenue le 4 janvier 1309. Comblée des faveurs divines, elle dicta à son confesseur le récit de ses visions et d'autres grâces surnaturelles. Nous avons ainsi une sorte d'autobiographie, pleine d'un enseignement souvent sublime dans le fond et la forme, en même temps que d'une haute valeur pour l'étude de la mystique. Les pages suivantes sont extraites de ce récit.

L'Amour véritable du Christ et notre amour menteur [1]

La quatrième férie de la Semaine Sainte, je méditais sur la mort du Fils de Dieu, dans une méditation douloureuse. Je m'efforçais de faire le vide dans mon âme afin de la fixer, recueillie, dans cette passion et cette mort du Fils de Dieu, et j'étais tout entière occupée par l'effort et le désir de vider l'esprit de tout autre pensée, afin de méditer plus efficacement ce mystère.

Alors une parole me fut dite dans l'âme :

Moi, ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée.

Cette parole me fut un coup mortel, car aussitôt les yeux de l'âme s'ouvrirent et je voyais clairement combien était vraie cette parole. Je voyais les œuvres et les effets de cette dilection. Je voyais tout ce que cet amour fait accomplir au Fils de

(1) Edition latine de Foligno, 1714, I. I, pars IV, c. IV, p. 88-90.

Dieu. Je voyais ce qu'a souffert dans sa vie et dans sa mort ce Dieu-Homme entraîné par la passion de cet indicible amour qui Lui brûlait les entrailles, et je comprenais cette parole dans son exacte vérité : non, il ne m'a pas aimée pour rire, mais c'est d'un amour très vrai qu'il m'entoure, d'un amour très parfait et qui est dans les entrailles.

Et je voyais tout le contraire en moi : moi, je ne l'aimais que pour rire, mon amour n'était pas vrai. Et j'en avais une peine mortelle, si intolérable que je croyais mourir.

Alors, subitement, d'autres paroles me furent dites qui augmentèrent ma douleur :

Moi, je ne t'ai pas aimée par plaisanterie. Moi, ce n'est pas en apparence que je me suis fait ton serviteur. Moi, ce n'est pas de loin que je t'ai touchée.

Elles augmentèrent ma peine déjà mortelle et ma douleur, et mon âme cria :

O Maître, en moi, c'est tout le contraire. Mon amour n'a été toujours qu'une plaisanterie, un mensonge, une simulation. Jamais je n'ai voulu approcher de toi en vérité pour partager les travaux que tu as voulu souffrir pour moi. Jamais je ne t'ai servi véritablement et pour toi-même, mais avec duplicité et négligence.

Lorsque je vis combien véritablement il m'a aimée et que tous les signes du véritable amour sont en lui, comment il s'est donné tout entier à mon service, comment il s'est approché de moi au point qu'il s'est fait homme et qu'il a vraiment pris et senti mes douleurs, lorsque je vis qu'en moi c'est tout le contraire : si extrême fut ma douleur que je me sentais mourir, ma poitrine se disjoindre et le cœur éclater.

Comme je considérais particulièrement cette parole : *Ce n'est pas de loin que je t'ai touchée*, lui-même ajouta : *Je suis plus intime à ton âme que ton âme à toi-même.* Ma douleur ne fit qu'augmenter, car plus je voyais Dieu me devenir intime, plus je me voyais par ma faute éloignée de lui.

Il ajouta quelques paroles qui révélèrent les entrailles de son amour :

Si quelqu'un voulait me sentir dans son âme, je ne me soustrairais pas à lui ; et si quelqu'un voulait me voir, avec transport je lui donnerais la vision de ma face ; et si quelqu'un voulait parler avec moi, nous nous entretiendrions avec des joies extrêmes.

Ces paroles excitèrent le seul désir de ne rien sentir, rien

voir, rien dire ni rien faire qui pût offenser Dieu. Voici, en effet, ce que Dieu demande spécialement à ses fils, à ses élus : parce qu'ils sont ses élus et qu'il les appelle à le goûter, à le voir, à parler avec lui, il exige qu'ils se préservent de tout ce qui contrarie cette intimité. Il me le fit comprendre par ces paroles : *Les amants et les imitateurs de ma pauvreté, de ma passion, de mon humiliation, mes inséparables compagnes ; ceux dont l'âme se fixe dans la contemplation de ma passion et de ma mort, salut et vie du monde) et non pas ailleurs : ceux-là sont mes fils légitimes, mes élus. Les autres, non.*

L'Esprit de pauvreté [1]

Il existe une sauvegarde contre les illusions : l'esprit de pauvreté. Dieu me l'a recommandée comme une protection et un bien dont l'intelligence nous dépasse. Voici ce que me dit le Seigneur :

Si la pauvreté n'eût pas été un bien aussi grand, je n'aurais pas eu pour elle autant d'amour. Si elle n'eût pas été d'aussi haute noblesse, je ne l'aurais pas épousée.

L'orgueil atteint seulement ceux qui possèdent ou croient posséder. L'homme et l'ange s'enorgueillirent parce qu'ils crurent posséder quelque chose : ils tombèrent. Ni l'ange ni l'homme n'ont rien : Dieu seul possède. L'humilité n'habite qu'en ceux qui se font si pauvres qu'ils comprennent ne rien posséder.

C'est le plus grand des biens que la pauvreté. Dieu a fait son Fils bien-aimé si pauvre que jamais aucun autre homme ne l'a été ni ne pourra l'être autant. C'est pourtant lui qui possède l'être, plus que la parole ne peut le dire. Mais Dieu l'a fait pauvre comme si l'être n'eût pas été à lui. Les pécheurs et ceux qui sont privés de la vraie lumière, regardent cela comme une folie ; mais les sages et ceux qui ont le don d'intelligence le comprennent.

C'est une vérité très profonde que la vraie pauvreté est la

(1) Ed. de Foligno, lib. II, p. 1, c. II, p. 143-4.

racine et la mère de l'humilité et de tout bien. Le pauvre ne peut tomber ni être séduit par l'illusion. Celui qui comprendrait le bien de la vraie pauvreté, serait aimé de Dieu ; celui qui apprécierait sa valeur immense, ne voudrait plus rien garder des biens matériels ; celui qui saurait de quel amour Dieu l'aime, se dépouillerait de tout.

Tel est l'enseignement de la divine Sagesse : elle commence par nous montrer nos défauts et notre misère, en nous révélant notre absolu dénuement en biens et en mérites, elle nous pénètre de la conviction que nous sommes vraiment des pauvres, puis elle nous donne l'intelligence et l'amour de la pauvreté ; alors, à l'âme convaincue de son dénuement elle manifeste l'éternelle Bonté ; et l'âme, ne trouvant plus rien à aimer en elle-même, se met à aimer sans mesure le Dieu tout-puissant : et bientôt les œuvres suivent l'amour. C'est ainsi que nous perdons toute confiance en nous-même et que nous acquérons pleine confiance en Dieu.

Qui posséderait cette vérité, tous les démons et toutes les puissances imaginables ne le pourraient jamais tromper ; car l'amour de la pauvreté attire en nous une lumière si sûre et si éclatante que, parfaitement éclairés sur le sens de la vie terrestre, nous sommes à l'abri de toute illusion, tant que nous aimons la pauvreté.

B^ne^ Angèle de Foligno.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

La Fondation religieuse d'un homme d'Etat
L'HOTEL-DIEU DE BEAUNE
(1443)

Au quinzième siècle, la France et la Bourgogne étaient réduites à une misère dont nous nous faisons difficilement une idée. Le deuxième traité d'Arras (1435), en réconciliant le duc Philippe le Bon avec Charles VII, préparait l'expulsion des Anglais; mais il licenciait les armées dont les soldats réunis en bandes pillardes sous le nom d'*Écorcheurs*, parcouraient les campagnes en mettant tout à feu et à sang. Les paysans cherchèrent un abri dans les villes, qui bientôt ne purent plus contenir ce surcroît de population. Les terres ne furent plus cultivées; la famine s'ensuivit et celle-ci, à son tour, engendra la peste. Les loups, accoutumés à se nourrir de cadavres humains dans les champs, se jetaient sur les vivants jusque dans les villes (1).

« En 1439, il y eût grand'mortalité. Et mangèrent les laboureurs du pain de glands. On trouva emprès l'église Sainct-Martin d'Ostun une veine de terre qui sembloit argile, de laquelle on faisoit du pain (2). »

Une pareille détresse émut de pitié le chancelier de Bourgogne, Nicolas Rolin, et sa femme Guigone de Salins, qui résolurent d'y porter remède par la fondation d'un hôpital.

Rolin était l'un des personnages les plus considérables de son époque. Petit bourgeois et avocat d'Autun, il s'était élevé par

(1) Dom Plancher, *Hist. de Bourgogne*, t. IV, p. 233.
(2) Bulliot, *Hist. de l'abbaye Saint-Martin d'Autun*, t. I, p. 315.

son savoir, sa tenacité au travail, la modération de son gouvernement. Chancelier, c'est-à-dire conseiller et mandataire à la fois, du puissant duc, il jouissait d'une autorité incontestée tant en Bourgogne que dans les Flandres. Au seuil de la vieillesse, il portait ses regards au-delà du temps, vers cette éternité où il entrerait bientôt et où il aspirait à ce que, selon la parole de la Bible, « ses œuvres le suivissent ». D'aucuns chuchotaient que tout son avoir ne s'était pas acquis sans exactions, sans pression sur le pauvre peuple, et que lorsque le diable devient vieux il se fait ermite. Mais c'était uniquement les mauvaises langues qui disaient cela, et nous verrons le chancelier de Bourgogne et dame Guigone, inspirés, au contraire, par les principes les plus fondamentaux et les plus puissants de la foi chrétienne, chercher le moyen de prouver à Dieu un amour sincère en ne se présentant pas devant lui les mains vides.

Par un testament du 4 août 1443, Rolin en présence des notables de Beaune et d'Autun, s'engagea à la fondation projetée pour laquelle il venait d'acheter un terrain considérable et dont il établissait la dotation avec une munificence quasi royale. Les termes de ce testament, fort curieux, nous dévoilent les dispositions dans lesquelles un chrétien du quinzième siècle, — non pas un moine ou un évêque, mais un grand seigneur, ministre d'Etat et diplomate, — envisageait, d'une part, la caducité des choses de ce monde, de l'autre, la grandeur surnaturelle du pauvre. Ils se déclare « désireux, par un heureux commerce, d'échanger contre les biens célestes les biens temporels qu'il doit à la divine bonté, et, de périssable, les rendre éternels (1) ».

Quant aux pauvres, en toute occasion il les nomme *les pauvres de Jésus-Christ*. C'est lui, le divin pauvre, qu'il reçoit, héberge et soigne sous les traits, sous les haillons du miséreux. L'identification est si complète, dans sa pensée, entre le Dieu qu'il est tenu d'aimer « par-dessus toute chose », et le prochain qu'il est tenu d'aimer « comme soi-même pour l'amour de Dieu, » que dans les actes notariés relatifs à la fondation et aux largesses par lesquelles il l'assure, il emploie l'expression, courante de son temps : « Je donne et lègue à Dieu... »

C'est pour cela que la maison des pauvres s'appellera l'Hostel-

(1) Archives de l'Hôtel-Dieu.

Dieu, ou, en langage populaire bourguignon, la Maison-Dieu. Oui, c'est la Maison-Dieu. Il y réside, dans l'église d'abord, sous les voiles de son sacrement ; dans les salles aussi, sous les apparences de ce que l'humanité compte de plus faible, de plus abandonné, parfois de plus rebutant ou même de plus ingrat.

Le fondateur avait demandé cinq ans pour édifier son œuvre : il lui en fallut huit, tant il mit de générosité, de luxe artistique, dans l'exécution des moindres détails. Rien n'était de trop de ce qui pouvait servir à soulager, à consoler, à distraire même les malades.

Le plan général avait été inspiré de celui d'un hôpital récemment fondé à Valenciennes par la duchesse de Hainaut et par Gérard de Perfontaine, chanoine d'Anthoing, avec le concours d'une confrérie de Saint-Jacques (1). Saint-Omer possédait déjà un hôpital, appelé le Chevalet d'Or, desservi par des religieuses de l'ordre de Sainte-Brigitte (2). A la demande des confrères de Saint-Jacques, il fut envoyé vingt de ces religieuses à Valenciennes. Elles y apportèrent leur règle qui fut adaptée aux fonctions qu'elles avaient à remplir, firent souche à Valenciennes et, de là, essaimèrent à Louvain, à Douai et dans beaucoup de villes des Pays-Bas. Elles firent des vœux applicables seulement au temps à passer dans la maison, c'est-à-dire qu'elles demeuraient toujours libres de quitter l'hopital. Elles ne recevaient aucun salaire et pourvoyaient elles-mêmes à leurs besoins. On leur fournissait cependant le pain et la bière. Leur vêtement, d'abord noir, devint gris plus tard. Leur supérieure, élue par elles, s'appelait la *Maîtresse* (3).

Nicolas Rolin, nous l'avons dit, s'était inspiré, pour les bâtiments de l'hôpital de Beaune, du plan général de celui de Valenciennes. Il fit et plus vaste et plus beau :

« Le corps de maison du grand Hostel-Dieu de Beaune dit une lettre de cette époque, a été édifié à la semblance de l'hospital Sainct-Jacques de Valencienne, bien que celui de

(1) L'Hôtel-Dieu de Valenciennes disparut en 1793.

(2) Sainte Brigitte de Suède († 1373) fonda l'Ordre du Saint-Sauveur après avoir été mariée et mère de huit enfants. Il ne se propagea guère que dans le nord de l'Europe et de nos jours a presque complètement disparu.

(3) Archives et Notes des Hospitalières.

Beaune soit en construction d'édifice de plus grande magnificence et ait plus de lictz à recevoir malades et povres (1).

Il voulut encore demander à Valenciennes des religieuses pour desservir la nouvelle maison. Il fit d'abord venir celle qu'il destinait à la gouverner, dame Alardine Gasquière, la première de cette longue lignée d'admirables *Maîtresses* dont plus de trente se sont succédées en contribuant à former par leur attachement aux traditions le cachet si caractéristique de la fondation.

Dame Alardine arriva longtemps avant l'achèvement de l'Hôtel-Dieu, afin que les conseils de son expérience pussent guider Nicolas Rolin dans l'organisation des détails. Enfin, le 1er janvier 1452, six sœurs venues de Valenciennes se joignirent à elle et le premier « pauvre de Jésus-Christ » fut accueilli avec respect et amour dans cette maison qui était à la fois celle de Dieu et la sienne. Après quelques années, cependant, le fondateur qui ne se désintéressait pas de son œuvre, jugea trop sévère le gouvernement de dame Alardine. Celle-ci maintenait haut et ferme un idéal de vie religieuse que le chancelier, dans sa grande connaissance de la nature humaine, déclara incompatible avec les fatigues, les travaux, les sacrifices incessants de la vocation d'hospitalière. Dame Alardine s'en retourna à Valenciennes et Nicolas Rolin revisa, en présence de son conseil, la règle de l'Hôtel-Dieu, en prenant soin de la faire approuver par Pie II, comme auparavant il avait fait approuver la fondation par Eugène IV (2).

Le chancelier de Bourgogne n'est donc pas seulement le fondateur de la maison, au sens matériel du mot. Il dota son hôpital d'une âme pour ainsi dire, en lui insufflant un esprit de vie, un esprit intime, qui en fait une institution unique au monde. Si aujourd'hui un homme d'Etat s'avisait de vouloir fonder de toutes pièces un institut religieux, il ne manquerait pas de prophète de malheur pour prédire que, de par les conditions de sa naissance, l'institut n'est pas viable. Et cependant, depuis près de cinq cents ans, l'Hôtel-Dieu de Beaune vit d'une vie personnelle, intense et rayonnante. Jamais, même aux plus mauvais jours de la Terreur, les hospitalières

(1) *Ibid.*

(2) Les Archives de l'Hôtel-Dieu possèdent un manuscrit de la règle de Valenciennes rédigée en vieux flamand.

n'ont cessé d'accomplir leur mission de consolation et de dévouement.

De Charles le Téméraire au maréchal Foch, toutes les guerres de la France leur ont apporté des milliers de blessés à guérir. Toutes les épidémies, les pestes de 1500, 1527, 1596, 1628, 1694, les choléras de 1839 et 1845, la variole noire de 1870 et la grippe espagnole de 1918, ont exigé d'elles un redoublement de soins, un oubli d'elles-mêmes plus absolu encore qu'en temps ordinaire, et jusqu'au sacrifice même de la vie. En toute circonstance elles ont fait face à toutes les difficultés, elles se sont trouvées à la hauteur de tous les héroïsmes, puisant dans la foi robuste et simple des anciens âges, qui est le cachet de leur physionomie religieuse, une conception élevée du devoir, et dans leur règle, si souple, si merveilleusement pratique et adaptée à leur existence, une entente parfaite de leur mission, ce que l'Ecriture-Sainte définit d'un mot : *l'intelligence des besoins du pauvre.*

Quand on lit les documents de leurs archives, on ne peut se défendre de frémir en voyant tout ce que ces femmes ont eu à souffrir dans les siècles passés, non de leurs concitoyens qui les ont toujours vénérées et ont regardé l'Hôtel-Dieu comme la grande et permanente bénédiction de la ville, mais en conséquence des événements politiques dont la Bourgogne a été le théâtre, sans que rien entame leur confiance en Dieu ou les arrête un seul jour dans leur tâche. Nous ne voulons citer que ce témoignage qui semble emprunté à quelque *Communiqué* de 1914 :

Le 28 avril 1569, le prince d'Orange, ayant sous ses ordres 40. 000 reîtres, ravagea les campagnes : « Partout, dit le secrétaire de la Chambre des comptes, c'est saccagemens, pilleries, voleries exercées par ces Allemans plus furieux que chiens enraigés ; il s'en vont rançonnant et bruslant les chasteaux, les bourgs, et les villaiges ; ils ont tout gasté les bleds à deux lieux à la ronde d'où sera famine. »

Et ce n'est là qu'une fois en cent. L'Hôtel-Dieu est riche, de par son fondateur ; mais au milieu de tels événements, c'est précisément aux heures où les besoins sont décuplés que les ressources manquent. Les filles de Nicolas Rolin ne s'émeuvent ni des « saccagemens, pilleries, voleries », ni de ce qu'il « sera famine ». Celui qui leur a promis que les pauvres ne leur manqueront jamais se porte garant qu'elles ne man-

queront jamais aux pauvres. De fait, il est sans exemple que les vocations aient fait défaut. Il est sans exemple également qu'il ait fallu apporter une modification quelconque aux constitutions : elles demeurent aussi parfaitement appropriées que le premier jour aux nécessités de la situation qu'elles gouvernent. Lorsque Léon XIII, le grand pape de la sagesse et de la mesure en toutes choses, entreprit la réforme d'une foule de communautés, et leur imposa des adoucissements rendus indispensables par les modifications survenues dans la vie sociale du monde chrétien, il ne se trouva rien à changer dans la règle de l'Hôtel-Dieu de Beaune : le chancelier de Bourgogne avait tout prévu.

Les religieuses de l'hôpital ne font partie d'aucun Ordre religieux ; elles sont à elles seules un Ordre tout entier, si l'on peut s'exprimer ainsi. En Bourgogne et en Franche-Comté, plus de cinquante hôpitaux se sont élevés autour de celui-ci en lui empruntant une partie de ses coutumes, mais chaque maison reste indépendante et le seul lien entre elles est celui d'une affectueuse cordialité.

L'hospitalière de Beaune ne fait que des vœux annuels. Elle garde la libre disposition de son patrimoine. Elle subvient de ses deniers à son entretien et à son mobilier. Elle est assurée de ne jamais quitter son cher hôpital qu'elle aime comme la patrie de son âme et dont la beauté et les trésors artistiques sont pour elle l'objet d'une fierté filiale. Les macérations du Carmel ne sont pas ce que Dieu demande d'elle : c'est bien assez, pour faire pénitence et gagner le paradis, du labeur quotidien avec ce qu'il exige à toute heure d'héroïsme et de don de soi. Son initiation est longue : elle comporte deux années de postulat et trois de noviciat. Sa supérieure, élue à vie, s'appelle *la Maîtresse* et, tout en gouvernant sagement la maison, laisse à chaque Sœur une large part de liberté pour sa vie intérieure et d'initiative individuelle dans les emplois qui lui sont confiés.

Tout, dans l'Hôtel-Dieu, rappelle à chaque instant les fondateurs : non seulement les prières quotidiennes pour le repos de leurs âme, mais leurs monogrammes entrelacés et leur armoiries qui sont partout. Le costume des hospitalières lui-même, blanc l'été, bleu l'hiver, est à peu de chose près celui de la chancelière de Bourgogne, avec sa robe à queue, ordinairement relevée si ce n'est à la chapelle, ses longues mitaines

blanches, son hennin de fine mousseline empesée, sa chaîne d'acier attachée à la ceinture, d'où pend un lourd trousseau de clefs.

L'Hôtel-Dieu est riche, avons-nous dit. Sa richesse ne vient pas tout entière de ses fondateurs. Au cours des siècles, de puissants seigneurs parfois, bien plus souvent d'humbles gens du peuple, lui ont fait une part dans leurs libéralités d'outre-tombe. La première donation de ce genre date de 1457 et est conçue en ces termes :

« Jehan de Clomoux, je fais sçavoir à tous présens et advenir, que, de ma science certaine et de bon propoue, comme saige et bien advisé, en regardt aux grands services, curialitez, secours et bienfaiz qui se font continuelement aux pouvres membres de Nostre-Seigneur qui affluent chaque jour en l'hospital nouvellement fondé à Beaune, en l'honneur de Monseigneur Sainct Jehan-Baptiste, par noble et puissant seigneur Monseigneur d'Authume, chancelier de Bourgogne, auquel je suis de présent bien pensé et curieusement gouverné. En regardt aussi aux frais et mission qui convient faire en icelluy pour substancer moi et les autres pouvres ; désirant faire chouse qui soit à la louange de notre Créateur et de sa glorieuse Mère et à la salvacion des âmes de ceux qui furent mes père et mère, mes parens et mes amis et de moi aussi, et affin que nous soyons participans ès bienfaiz qui se font et se feront chacun jour au dict hospital :

« A icelle hospital je donne une moie maison au fauxbourg du dict Sainct-Martin, avec le curtil, les arbres, fonds, aisances et appartenances ; je veulz que les pouvres soient servis des fruicts qui croistront chacun an au dict jardin (1). »

Une pieuse veuve, « Jehannète, vefve de honorable homme Claude Dubois », lègue à l'hôpital, en 1471, « huict ouvrées en Corton (2) ».

Et ce fut le signal, le branle donné aux aumônes, aux legs, aux donations de toutes sortes. La plupart consistaient en prés, en bois, en vignes surtout, ainsi qu'on pouvait s'y attendre au « Pays des vignes » ; de sorte que, avec le temps, l'Hôtel-Dieu

(1) Archives de l'Hôtel-Dieu.

(2) *L'ouvrée* est de 4 ares 28 centiares. Corton est l'un des crus les plus renommés de la Côte de Beaune. Si l'on calculait la somme que, depuis 1471, la pauvre veuve a procurée aux malades, le total serait fabuleux.

fut possesseur d'une fortune terrienne considérable, fortune qui a toujours été en augmentant et qu'aucun régime, aucune révolution, ne lui a enlevée.

Aujourd'hui, *les Hospices*, comme on dit parfois à Beaune (1), sont les plus grands propriétaires de vignes de *la Côte* ; leurs vins sont les plus réputés et les prix qu'ils atteignent, en la fameuse fête annuelle de la *Vente des vins*, servent à fixer les marchés pour les ventes de tous les autres propriétaires.

Je n'apprendrai rien à personne en disant que la fabrication des vins date de Noé. Ce que l'on sait moins c'est que ce travail, qui ressemble presque à un rite religieux et contient des symboles admirablement profonds, a très peu varié au cours des siècles. Un inventaire de l'Hôtel-Dieu daté de 1501 donne la liste des ustensiles dont on se servait alors pour faire les vins de la maison ; c'est à peu de chose près l'outillage actuel :

« En la grange il y a une belonge en bon marrain pour mettre sur le char au temps des vendanges. Il y a sept grans cuves pour héberger les raisins ; trois grosses chièvres servant ès grandes cuves, le grapin bigot, la dolore qui sert à façonner les tonneaux. Ladite grange a un beau treuil, dit presseur, dont l'arbre est de quatre pièces de gros boys lyez à quatre grosses bandes de fer, qui se monte et se baisse à une visz pour faire les vins. On place un grand antonnoir sur des quehues, des muys, des fillettes, et on antonne le vin avec des boilles et plusieurs grands gettoz (2). »

La richesse de l'Hôtel-Dieu vient encore plus des pauvres reconnaissants que des riches généreux. Les hospitalières n'ont garde d'oublier les uns ou les autres et expriment comme il convient leur souvenir dans la prière. Chaque année la vente des vins est suivie d'un *Te Deum* auquel assistent tous les amis de l'Hôtel-Dieu, c'est-à-dire la ville entière. Réunies devant le Saint-Sacrement, les filles du chancelier de Bourgogne remercient le Seigneur des bienfaits temporels que, pendant l'année

(1) Au XVII[e] siècle, une fondation pour les orphelins des deux sexes a été annexée à l'Hôtel-Dieu et partage sa prospérité sous la même administration, tout en demeurant distincte et dans son but et dans son organisation.

(2) Archives de l'Hôtel-Dieu. Pour les non-initiés, je rappellerai que la *queue* est de 456 litres ; la *pièce* est la moitié d'une queue ; la *feuillette* la moitié d'une pièce.

écoulée, il a accordés à cette maison qui porte son nom. Elles le remercient de l'accroissement qu'il a donné à la fortune des pauvres. Pas un instant elles ne songent à elles. Que le succès de la vendange ait été éclatant, comme en 1918 (c'était le vin de la victoire !), elles n'en profiteront en aucune façon et continueront à vivre modestement de leurs propres deniers au sein d'une abondance qui ne servira qu'à soulager un plus grand nombre de misères.

Et pour bien marquer qu'elles sont les servantes de leurs malades, tandis que ceux-ci sont les vrais seigneurs du logis, le dernier jour de l'année chacune trouvera à sa place au réfectoire, et acceptera avec humilité et respect, la somme de *trois francs* qui lui est octroyée en salaire annuel par une coutume immémoriale.

M. C. de Ganay.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Arintero, O. P. — **Cuestiones misticas o sea las alturas de la contemplacion accesibles a todos.** 2e édition corrigée et augmentée, 1920, 1 vol. in-8°, 610 pages. Salamanca, Couvent des Dominicains. Prix : 7 pesetas.

Cet ouvrage du P. J. Arintero, paru en 1916 et dont voici la seconde édition, vient compléter la théologie mystique du même auteur, publiée il y a douze ans sous le titre *Evolucion Mistica*. Il étudie très longuement ici, à la lumière des principes de saint Thomas, les questions si discutées depuis une vingtaine d'années, en France, dans les ouvrages du P. Poulain, S. J., et de l'abbé Saudreau. Pour le fond, le P. Arintero est d'accord avec l'abbé Saudreau, mais il croit pourtant devoir faire quelques réserves sur les opinions de ce dernier (cf. p. 51 ss). Selon le maître dominicain, la contemplation mystique ou infuse peut bien être désirée sans présomption, et obtenue par ceux qui la cherchent sincèrement et généreuse-

ment ; — s'il y a peu de contemplatifs, ce n'est pas que la contemplation soit un don proprement extraordinaire, au sens de miraculeux, c'est à cause de notre défaut de persévérance, d'abnégation et d'amour de la croix ; — tous les saints sont des mystiques, car l'oraison des parfaits est la contemplation mystique ou infuse, qui procède, non pas des grâces *gratis datae*, mais des *dons du Saint-Esprit*, lesquels dans toute âme en état de grâce grandissent avec la charité ; — l'ascétique est donc ordonnée à la mystique, il y a transition graduelle de l'une à l'autre. Sur tous ces points le P. Arintero s'accorde avec l'abbé Saudreau et se sépare du P. Poulain.

Mais il s'écarte de l'abbé Saudreau, comme l'avait déjà fait le P. Lamballe (1), en affirmant que le progrès mystique ne s'achève *normalement* qu'au mariage spirituel ou union transformante. Ce dernier état n'est pas, selon lui, « anormal », proprement extraordinaire ou miraculeux (comme ce qui procède des grâces *gratis datae*), mais il est tout à fait *éminent*, il est l'état mystique parfait, pleinement développé, auquel devraient arriver les âmes parvenues aux degrés inférieurs de la contemplation infuse, si elles étaient plus généreuses. On se rappelle, en effet, comment sainte Thérèse (*Vie*, c. XV, et *Château de l'âme*, V, 1) parle des âmes arrivées à l'oraison de quiétude et qui ne la dépassent pas.

Aux yeux de l'auteur, la distinction de l'ascétique et de la mystique se fonde essentiellement, non pas sur celle de la grâce sanctifiante et des grâces *gratis datae*, mais sur celle du *mode humain* des vertus même infuses et du *mode divin* des dons du Saint-Esprit. Ceux-ci sont, en effet, surnaturels *reduplicative*, non seulement *quoad substantiam*, mais *quoad modum*. Par suite, ce qui constitue l'état mystique, c'est la prédominance des dons du Saint-Esprit, prédominance éclatante dans les degrés supérieurs, moins visible dans la période de transition et dans celle de l'épreuve, assez variée enfin suivant qu'elle se manifeste davantage chez les actifs par les dons de force, de conseil, chez les autres par les dons d'intelligence et de sagesse, d'où procèdent principalement la contemplation. Le P. Arintero insiste aussi, plus que ne le fait l'abbé Saudreau, sur les « sensations spirituelles », bien qu'il ne voie dans cette expression qu'une métaphore pour désigner les impressions par lesquelles le Saint-Esprit, dans l'exercice des dons, se fait sentir à nous.

Pour ce qui est de la distinction entre la *contemplation*

(1) E. Lamballe, *La contemplation, ou principes de théologie mystique*, Paris, Téqui, 1912.

acquise et la *contemplation infuse*, le P. Arintero affirme qu'elle a été très exagérée par ceux qui, comme le P. Poulain, non seulement distinguent mais séparent l'ascétique de la mystique. Pourtant, réduite à certaines limites, il ne la croit pas contraire à la tradition, comme le soutiennent l'abbé Saudreau et le P. Lamballe. Elle se trouve, en effet, non seulement chez les carmes Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Dominique de la Sainte-Trinité, et le dominicain Valgornera suivi par le P. Meynard, mais avant eux chez plusieurs grands théologiens comme le carme Thomas de Jésus, Jean de Saint-Thomas (1), et antérieurement elle est équivalemment exprimée chez Denys le Chartreux, Hugues et Richard de Saint-Victor et plusieurs autres. D'après l'enseignement de ces maîtres, notre auteur conclut : « La contemplation dite *acquise*, loin d'être, comme on l'a prétendu, un terme final, corrélatif de la contemplation infuse, est véritablement un *moyen*, une *disposition* déjà immédiate pour arriver à la contemplation infuse. » Cette conclusion semble conforme à la doctrine de saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit, qu'il déclare nécessaires au salut, et qui, selon lui, grandissent en nous avec la charité. L'auteur, d'ailleurs, n'oublie pas ce qu'il a précédemment affirmé : la distinction spécifique entre les dons et les vertus, entre le *mode divin* des uns et le *mode humain* des autres.

La fin du présent ouvrage sur les degrés d'oraison est un résumé de la partie principale de l'*Evolucion mistica* ; c'est la susbtance de ce que le P. Arintero a écrit de meilleur et de plus utile pour la direction des âmes qui désirent vraiment progresser dans l'union à Dieu.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) *Catéchisme* de Jean de Saint-Thomas, p. II, c. 18, cité par Meynard, *Traité de la vie intérieure*, t. I, p. 219.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).